

تذکرے اور تبصرے۔ از جناب جلیل قدوائی (ایم اے) تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۵۹، جلد مع گرد پوش، قیمت: ۳۴۰، اشرف اردو اکیڈمی سندھ،

بند روڈ، کراچی

جناب جلیل قدوائی ایک زمانہ میں شعروادب کے ہر اُفق پر نظر آتے تھے، مگر اب غم دوران نے ان کو خاموش کر دیا ہے، پھر بھی ان کا پرانا ادبی اندوختہ اتنا کافی ہے کہ اس سے ایک مجموعہ مرتب ہو گیا ہے، اس میں بیہ ادوران کا دیوان، حسرت موہانی کی شاعری، طنزیات مومن، انتخاب غزلیات حالی، اور جگت موہن لال رداں وغیرہ بہت اچھے مضامین ہیں، یہ سب مضامین مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں، اب اردو اکیڈمی سندھ نے انہیں بڑے اہتمام سے کتابی صورت میں شائع کیا ہے، قدوائی صاحب کا ادبی و تنقیدی ذوق نہایت ستھرا ہے، اور وہ ایک کلمہ شق صاحب قلم ہیں، اس لیے یہ مضامین اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہیں۔

نغمہ حسرت۔ از جناب شفقت کاظمی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۸۴، جلد مع رنگین گرد پوش، قیمت سے ریتہ علم، کتب خانہ، مظفر گڑھ، پاکستان۔

جناب شفقت کاظمی، مولانا حسرت موہانی کے ارشد تلامذہ میں ہیں، ان کا ایک مجموعہ

کلام اس سے پہلے شائع ہو چکا ہے، جس پر معارف میں ریویو ہو چکا ہے، یہ دوسرا مجموعہ انہوں نے اپنے کلام میں بڑی خوبی سے استاد کے رنگ کو سمویا ہے، چنانچہ اس میں بھی وہی سادگی و پرکاری، رنگینی و عنائی اور حسن و عشق کے جذبات کی بڑی سچی اور دلکش تصویریں ہیں، حسرت کی خصوصیات ہیں، جن لوگوں کو حسرت کے کلام سے دلچسپی ہے، ان کو اس کا

”م - ج“

ضرور مطالعہ کرنا چاہیے،

جلد ۸۵ ماہ ذی قعدہ ۱۳۶۹ مطابق ماہ مئی ۱۹۶۰ء عدد ۵

مضامین

شائین الدین احمد ندوی ۳۲۳-۳۲۴

مقالات

جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی ۳۲۶-۳۲۷

صدر مدرس مدرسہ انبیاء الجبر
جناب مولانا محمد یوسف صاحب صاحب اساتذہ

مدرسہ عالیہ رام پور

جناب قاضی اطہر صاحب مبارکپوری ۳۷۵-۳۷۶

اڈیسر البلاغ بمبئی

جناب مولانا سید ریاست علی حب ۳۷۹-۳۸۰

جناب سید محمود حسن صاحب قضا و امر دہلی ۳۸۱-۳۸۲

باب التقریظ والانتقاد

جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب دہلی ۳۸۳-۳۸۴

ادبیات

جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری ۳۹۵

جناب رشید کوثر فاروقی ۳۹۶-۳۹۷

جناب شفقت کاظمی تلمیذ مولانا حسرت موہانی مرحوم ۳۹۸

”ض“ ۳۹۹-۴۰۰

تذرات

اجتہاد

بن تیمیہ اور مسئلہ کلیات

ہندو عرب کے قدیم علمی و ثقافتی تعلقات

کتاب الذخیرہ لابن بٹام

عالم علی عیشی

کرشل انٹر سٹ

غزل

مطبوعات جدیدہ

شکست

اس سے پہلے بھی ان صفحات میں مسلمان بچوں کی دینی تعلیم کے مسئلہ پر لکھا جا چکا ہے، اس کی اہمیت کا تقاضا یہ ہے کہ بار بار اس کی جانب توجہ دلائی جائے، نیا نظام تعلیم مسلمانوں کے مذہب اور ان کی تہذیب و روایات کے جس قدر خلاف ہے وہ اظہر من الشمس ہے، گو اس کا احساس مسلمانوں کو ایک اجر کے بعد ہی ہو گیا تھا، مگر دس بارہ سال تک وہ دینی تعلیم کے لیے کوئی اجتماعی کوشش نہ کر سکے اور ان کی آنکھیں اس وقت کھلیں جب اس کے نتائج نکلا ہوں کے سامنے آنے لگے، اب دینی تعلیمی بورڈ نے اس کی جانب عملی قدم اٹھایا ہے، اب بھی وقت نہیں گیا ہے اگر پوری کوشش سے کام لیا جائے تو اس تاخیر کی تلافی ہو سکتی ہے۔

یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ تاعنیٰ عدیل صلی اللہ علیہ وسلم اور تجربہ کار آدمی نے دینی تعلیم کی اہمیت و تنظیم کا کام اپنے ہاتھ میں لیا ہے، اور مولانا ابوالحسن علی صلی اللہ علیہ وسلم جیسی شخصیت کی رہنمائی ان کو چاہی ہو اس لیے امید ہے کہ استقلال کے ساتھ ہو گا لیکن کوئی بڑا تعمیری کام باہمی امداد و اعانت کے بغیر انجام نہیں پاسکتا اور مسلمانوں کی بے عملی کا یہ حال ہے کہ اگر کوئی باہمت کسی بڑے کام کے لیے کھڑا بھی ہو جاتا ہے تو اس کو پوری امداد نہیں ملتی، کم سے کم مسلمانوں کا یہ تو فرض ہے کہ جو لوگ خود قومی کاموں کے لیے وقت نہیں نکال سکتے وہ اپنی امداد و اعانت سے کام کرنے والوں کی ہمت افزائی کریں، تعلیمی بورڈ کا ایک وفد عنقریب اضلاع کے دورے پر نکلنے والا ہے، ہم کو توقع ہے کہ ہر ضلع کے مسلمان اپنے ضلع کی تعلیمی تنظیم میں اس وفد کے مشورے سے فائدہ اٹھائیں گے۔

گو اردو دشمنی پہلے کے مقابلہ میں اب بہت گھٹ گئی ہے، حکومت بھی اس کے حقوق کا اعتراف اور ان کی عمل درآمد کا اعلان کرتی ہے اور کبھی کبھی ول کے بدلانے کے لیے کوئی جزوی رعایت بھی دیتی ہے، مگر اس سے اردو کا مسئلہ حل نہیں ہوتا، اس کی صحیح شکل یہی ہے کہ اردو جن علاقوں میں بولی جاتی ہے ان میں قانونی طور پر اس کی سرکاری حیثیت تسلیم کر لی جائے یا کم سے کم بلا کسی شرط و قید کے سرکاری مدارس میں اس کی تعلیم کا ایسا انتظام کیا جائے جو اردو کے حامیوں کیلئے بھی قابل اطمینان ہو، اس کے بغیر محض وعدے و وعید طفل تسلی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے اور ان سے آئندہ اردو زبان قائم نہیں رہ سکتی، ابھی اس کا اندازہ اس لیے نہیں ہوتا ہے کہ اردو دو اہل نسل موجود ہے لیکن جب تعلیم سے اس کی جڑ کٹ جائے گی تو دو تین پشتوں کے بعد اردو جاننے والے ڈھونڈھے نہیں گے، بلکہ اب بھی یہ غیر تناک منظر دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض ان خاندانوں کے لڑکے جن کی مادری زبان خالص اردو ہے، اردو بول سکتے ہیں لیکن لکھ پڑھ نہیں سکتے، اس سے آئندہ کا قیاس کیا جاسکتا ہے۔

اس زمانہ میں بھی جبکہ عام طور سے دینی مدارس اور اسلامی ادارے طرح طرح کی مشکلات میں مبتلا ہیں، ان کے لئے دارالعلوم ندوۃ العلماء، ہر حیثیت سے ترقی پر ہے، نئے نئے تعلیمی، علمی اور انتظامی شعبے کھل رہے ہیں، تعمیرات کا سلسلہ الگ جا رہی ہے، طلبہ کی تعداد اتنی بڑھ گئی ہے کہ اس سے پہلے کبھی نہ تھی، اس کی شہرت ہندوستان سے نکل کر بیرونی ملکوں تک پہنچ گئی ہے، اور اس وقت مذہب میں نہ صرف اسلامی ماحول بلکہ چین و جاپان تک کے طلبہ زیر تعلیم ہیں، اور وہ دنیا بھر کے اسلام کا ایک اہم تعلیمی مرکز بنتا جا رہا ہے، اور کارکنان مذہب کی یہ پوری کوشش ہے کہ محض مالی مشکلات کی بنا پر کوئی طالب علم تعلیم سے محروم نہ رہے اس لیے وظائف کی تعداد پہلے کے مقابلہ میں چوگنی ہو گئی ہے، تعمیرات اور نئے شعبوں کے مصارف علیحدہ بڑھ گئے ہیں، مگر کاموں کی اس وسعت کے لحاظ سے آمدنی میں اضافہ نہیں ہوا ہے جس کے مصارف اور بعض منصوبوں کی

تکمیل میں دشواری پیش آتی ہو اس لیے مسلمان اہل خیر سے ہماری درخواست ہے کہ اس کا خیر میں پوری مدد و اعانت فرمائیں۔

بلاذری کی انساب شرافت تاریخ کی اہم کتابوں میں ہے جس میں عو قبتیم سے لیکر تیسری صدی تک کے عرب کی نامور اور تاریخی شخصیتوں کے حالات ہیں اور اس ضمن میں ان کے دور کے تاریخی واقعات بھی آگئے ہیں۔ اس لیے یہ کتاب تاریخ اسلام کا نہایت قدیم اور مستند ترین ماخذ ہے یہ کتاب بنی جلدوں میں ہے، لیکن اسکا مکمل نسخہ کسی کتب خانہ میں نہیں پایا جاتا اور بعض جلدیں تو اب تک نایاب ہیں، اس لیے ترتیب کے ساتھ اسکی اشاعت نہ ہو سکی اور مختلف اوقات میں مختلف حصے شائع ہوتے رہے، سب سے پہلے گیارہویں جلد پر ونیسر لیم ایلوارڈ نے ۱۸۸۳ء میں شائع کی تھی، اسکے بعد ایک یہودی عالم ڈاکٹر گوٹلین نے ۱۹۳۶ء میں پانچویں جلد اور ایک دوسرے عالم De la Coessingen نے چوتھی جلد ۱۹۳۸ء میں شائع کی، اب پہلی جلد ہمارے فضل و سرت ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کی تصحیح و ترتیب و تشریح کیساتھ دار المعارف مصر سے شائع ہوئی ہے یہ جلد عو قبتیم سے لیکر حضرت ابو بکر عدنی تک کے تاریخی اور نامور اشخاص کے حالات پر مشتمل ہے، اور اس میں اس دور کی پوری تاریخ آگئی ہے ڈاکٹر صاحب اس اہم علمی خدمت پر پورے علمی طبقہ کی طرف سے شکریہ اور مبارکباد کے مستحق ہیں۔

دوسری قابل ذکر کتاب اہم محمد کی زیادات الزیادات کی شرح الکت ہے، جو مولانا ابوالوفا افغانی نے اپنے مفید مقدمہ اور حاشیہ کیساتھ ادارہ احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد سے شائع کی ہے یہ کتاب درحقیقت جامع الکبیر کا تکرار یا ضمیمہ ہے، جامع الکبیر کی تکمیل کے بعد اس موضوع سے متعلق جو جزئیات امام محمد کے ذہن میں آئے، انکو انھوں نے زیادات الزیادات کے نام سے ایک سال میں جمع کر دیا تھا، اسکی شدہ تشریح لکھی گئی، ان میں امام شری اور علامہ عتبی کی تشریحیں زیادہ مشہور ہیں، مذکورہ بالا کتاب نئی تشریحوں پر مشتمل ہے، اس میں طلاق، سنت، خلع، بیع، کفلی، میراث، صلوة، تطہیر اور دیگر وغیرہ کے مسائل ہیں، یہ کتاب گو مختصر ہے لیکن مفید فوائد پر مشتمل ہے،

مقالہ

اجتہاد

از جناب مولانا محمد تقی صاحب، امینی صدر مدرس مدرسہ اسلامیہ جمہوریت

مولانا محمد تقی صاحب (جنی نے فقہ اسلامی پاپس منتظر کے عنوان سے جو طویل مضمون لکھا تھا،

وہ عام طور سے پسند کیا گیا، اب انھوں نے اس دور کے اس ضروری مسئلہ اجتہاد پر ایک مضبوط

مضمون لکھا ہے، امید ہے کہ یہ بھی پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جائیگا۔

اجتہاد کا وہ واژه کبھی بند نہیں ہوا | ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج

کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعیین ہوتی ہے۔

جب قوم کے نگہری و عملی زندگی پر زوال مسلط ہوتا ہے تو اس کی ضروریات اور زندگی کے بنیادی تقاضوں اور مطالبوں تک میں تبدیلی ہو جاتی ہے، بہت سے وہ کام جو ارتقائی دور میں ضروری اور مفید ہوتے ہیں، زوال کے زمانہ میں غیر مفید اور ضرر دہاں ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح بہت سے رجعتی اور مطالبے جو زوال کے زمانہ میں سامنے آتے ہیں، ارتقائی دور میں انکی گنجائش نہیں ہوتی، اجتہاد کا معاملہ بھی پوری حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے، بدینہ موقع و محل کے لحاظ اجتہاد کا سلسلہ جاری رکھا | اسلامی تاریخ کے ہر دور میں مجاہدین نے اجتہاد کے کام کو

جاری رکھا، البتہ موقع و محل کی مناسبت اس کی نوعیت اور کارکردگی کی کیفیت میں یقیناً فرق رہا۔ فرق میں قوم کی ضرورت اور تحمل و برداشت کی رعایت ملحوظ تھی کہ اس کے بغیر اجتہاد کا اصل مقصد ہی حاصل نہیں ہو سکتا۔

چند فقہی جزئیات میں تبدیلی نہ ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا کہ صدیوں سے اجتہاد کا سلسلہ بند ہے، تاریخ دانی اور قوم کی مزاج شناسی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں ہے، ایک ماہر طبیب کا کام مریض کی طبیعت اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کر کے مرض دور کرنا ہوتا ہے، دوا اور غذا کی تجویز کی ساری اجتہادی صلاحیتیں اسی ایک کام کے گرد چکر لگاتی ہیں، وہ موسم کی تبدیلی اور آب و ہوا کے اختلاف کی رعایت کرتا ہے، مرض کے آثار چڑھاؤ کی کیفیت کا معائنہ کرتا رہتا ہے اور ان کی بنیاد پر تشخیص و تجویز کے ناگزیر تغذات کو بھی نظر انداز نہیں کرتا، اس کے ساتھ ساتھ مریض کی نفسانی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کو ایک لمحہ کے لیے بھی نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیتا، کیونکہ اس سے غفلت کی صورت میں ساری جدوجہد کے ضائع ہونے کا یقین ہوتا ہے۔

”مجددین“ نے بھی ماہر طبیب کی طرح مریض (قوم) اور مرض (اسباب زوال) کو اپنی غذا اور بصیرت کی روشنی میں سمجھا اور ہر ایک کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کا حقیقت بینی کے ذریعہ مطالعہ کیا، پھر حالات اور قوم کی ذہنی و مزاجی کیفیت کے لحاظ سے جن جن مواقع میں اجتہاد کی ضرورت سمجھی وہاں اجتہاد سے پورا کام لیا۔

مجددین نے اجتہاد کے مسائل میں ہر ضرورت کی معاشرتی اور سماجی زندگی کی بعض ضرورتیں ایک دور میں مقدم ہوتی ہیں، کے درجہ اور مرتبہ قائم کیے تھے جو دوسرے دور میں مؤخر بن جاتی ہیں، بعض کو کسی دور میں فوقیت حاصل ہوتی ہے اور بعض کو کسی میں، ایک مبصر کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر ضرورت کو اس کے درجہ اور مقام میں رکھ کر اس کو عملی جامہ پہنائے، مجددین نے احیاء دین کی کوششوں میں اس فطری اصول کو بھی

نظر انداز نہیں ہونے دیا جس دور میں جن ضرورت کی جتنی اہمیت دیکھی اجتہادات“ میں اس کو دیا ہی مقام دیا۔

یہ صحیح ہے کہ بعض مجددین کے یہاں فقہی جزئیات میں اجتہاد کی صورتیں بہت کم لیتی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں قومی اور جماعتی زندگی کو کس چیز کی زیادہ ضرورت تھی، آپریشن کے ذریعہ فاسد خون نکلانے کی؟ یا زخم مندمل کرنے والی دواؤں کی، ظاہر ہے کہ جب تک فاسد خون خون نہ خارج ہوگا، ان دواؤں سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، حکومت“ ان کی نظر میں فاسد خون نکلانے کا کام انجام نہیں دے سکتی تھی کہ اس کو حکومت کے ذمہ چھوڑ دیتے اور خود فقہی جزئیات میں کانٹ چھانٹ کرتے رہتے، اس لیے فقہی مسائل کے مقابلہ میں انہوں نے دوسرے کام کی طرف اجتہادی قوت زیادہ صرف کی،

پھر یہ کیا ضروری ہے کہ موجودہ دور کی طرح ان کے زمانہ میں بھی قوم کو نئے حالات دما پیش ہوں جن کے لیے فقہی امور میں اجتہاد ضروری ہو گیا ہو؟

بعض مجددین نے فقہی مسائل کی طرف بھی توجہ کی اور بعض جزئیات میں حالات کی مناسبت سے تبدیلی کا بھی مشورہ دیا لیکن اپنی بے بضاعتی اور بے بصیری کی وجہ سے ان مشوروں کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوئی، قوم کی اسی عدم صلاحیت

کی وجہ سے ان مجتہدین کی زندگی کا اجتہادی پہلو نظروں سے اوجھل ہو گیا، اور یہ خیال عام ہو گیا کہ عدلیوں سے اجتہاد کا ورثہ بند ہے، ان بزرگوں کی شہرت ”مجتہد“ کی حیثیت نہ ہونے کی ایک وجہ شیعہ مجتہدین کے ساتھ عدم مشابہت ہے کہ جن کے یہاں مجتہد کی اصطلاح رائج ہے، اور نہایت سہل الحصول ہے، دوسری بڑی وجہ قوم کی عدم صلاحیت ہے، اس میں اتنی سکت نہ ہوتی تھی کہ ان کے تجدیدی کارناموں کو مان کر مجدد تسلیم کر لے، لیکن اتنی نہ تھی کہ

ان کے اجتہادی کارناموں کو مان گئے زندگی میں کام لے سکے۔

موجودہ دور میں جبکہ فقہی جزییات میں اجتہاد کی ضرورت شدت کے ساتھ محسوس کی جا رہی ہے اور فقہ کی جدید تدوین کا مرحلہ درپیش ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ کی بنیادی باتیں تحریر کر دی جائیں۔

اس بارے میں تین باتیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، (۱) اجتہاد کی صلاحیت (۲) کن صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟ (۳) اجتہاد کا طریق کار کیا ہونا چاہیے۔ ذیل میں ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

اجتہاد کی صلاحیت | (۱) اجتہاد کی صلاحیت :-

قدرتی چیزیں "مادہ" کی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہیں، ہر خاص و عام اپنی اپنی ضرورت کے مطابق ان چیزوں سے مستفید ہوتا رہتا ہے، ان کی ساخت و پردہ اخذ کے کسی مرحلہ میں یہ خیال نہیں گزرتا ہے کہ ان میں اس سے زیادہ مفید بننے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن ان ہی چیزوں میں جب ایک "سائنسٹ" سائنسی نقطہ نگاہ سے نظر ڈالتا ہے، تو ان کے رگ دریشہ سے ایسی ایسی چیزیں نکلتی ہیں جو عام حالت میں تصور و ادراک سے بھی ماوراء تھیں، پھر جب سائنسٹ مختلف منزلوں سے گزر کر ان چیزوں کو دو کے مرحلہ میں لے آتا ہے، تو اس سے ایک نئے دور اور نئے عہد کا آغاز ہوتا ہے اور لوگوں کی زندگیوں بدل دی جاتی ہیں۔

یہی حال قدرتی کلام و احکام کا سمجھنا چاہیے، ان کی ایک حیثیت تو وہ ہے جس کا تعلق ہر خاص و عام سے ہے، اس مرحلہ میں اپنی اپنی حیثیت و صلاحیت کے مطابق خاص و عام سب ان سے مستفید ہو سکتے ہیں، جس طرح آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے سب فائدہ اٹھاتے ہیں، لیکن ایک حیثیت وہ ہے جس کا تعلق کلام و احکام کے "سائنسٹ" سے ہے، جب وہ اپنے مخصوص

نقطہ نگاہ سے ان پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں اسرار و حکم کے بحر و غار میں مارتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جن کا عام نظریہ تصور بھی نہیں کر سکتی ہیں ان ہی "غوطہ زن" حضرات نے فرمایا ہے،

لا تقضی عجائبہ
قرآن حکیم کے عجائب (حقائق و معانی) کو بھی ختم نہ ہو گئے،

فقد انقصمت ظہور الفحول
انکے ادراک سے بڑے بڑے مرد میدان کی کمر

عن ادراکھا وعجزت الافکار
ٹوٹ گئی ہوا اور افکار و تصورات کی بلند پرواز

عن التطورات حول حریفھا
انکے حیرم و احاطہ کے گرد چکر لگانے سے عاجز ہو گئی۔

پھر جب یہ حضرات زمانہ کی رفتار اور قومی مزاج کو سامنے رکھ کر معاشرتی اور سماجی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو اسرار و حکم کی روشنی میں اس کی تمام کچھ گتھیاں سلجھا دیتے ہیں، نئے تقاضے اور نئے مطالبے پورے کرتے ہیں جن سے قوم میں ایک نئی زندگی اور تروتازگی پیدا ہو سکتی ہے،

مالیات و مصالح کے پیش نظر جب اس درجہ کے لوگوں کی صلاحیتیں فقہی امور و مسائل کی طرف متوجہ ہوتی ہیں تو جدید تقاضوں کی روشنی میں ان کی از سر نو ترتیب و تہذیب کرتے ہیں، ان کو نئی زبان اور فہمائش کا نیا انداز دیتے ہیں، استدلال و استنباط کا نیا زاویہ نگاہ قائم کر کے نئی روشنی بخشتے ہیں، غرض اس طرح "فقہ" کو زندگی اور اسکی ضروریات ہم آہنگ بناتے ہیں، فقہی امور و مسائل میں غور و خوض کے لیے جس قسم کی صلاحیتیں اور "مجتہد" بننے کے لیے عینی صلاحیتیں درکار ہیں، فقہانے ان پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے،

دوسرے کی صلاحیتیں نہایت اہم مانی جاتی ہیں | ان کے متعلقہ علوم و فنون کے بعد اس سلسلہ میں دوسرے کی صلاحیتیں

خاص اہمیت رکھتی ہیں: (۱) مقاصد شریعت سے واقفیت اور (۲) موقع و محل کی مناسبت سے استدلال و استنباط پر قدرت۔ چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے:

انہا تحصل در جہ الاجتہاد
اجتہاد کا درجہ صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

لنمّن التّصنّف بوصفین احدهما
مقاصد الشریعة علی کمالها
والثانی التّعلّک من الاستنباط
بناء علی فهمه فیها^۱

جس کے اندر دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱)
علی وجہ اکمال مقاصد شریعت و اقیقت
(۲) اس واقعیت کے مطابق استنباط
کی قدرت۔

آسان لفظوں میں اس کو علم و حکمت سے تعبیر کر سکتے ہیں، علم سے مراد علم نبوت اور حکمت
مراد وہ حسن استدلال ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرار دین
و رموز قوانین تک پہنچاتی ہے۔

ان صلاحیتوں کے پیدا ہونے میں علم و حکمت کے درجہ، مرتبہ اور دوسری تفصیلی بحث "فقہ اور فقیہ"
دنیا سے بے رغبتی کو بھی دخل ہے کے بیان میں گذر چکی ہے، ذیل کی روایتوں سے اسکی مزید وضاحت ہوگی،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما نزل عبد فی الدنیا الا نبت
اللہ الحکمة فی قلبه وانطق بها
لسانه و یصبر لا عیب الدنیا
و داءها و دواها و اخرجه
منها سالما الی دار السلام^۲
دنیا میں جس بندہ نے بھی بے رغبتی کی زندگی
اختیار کی اللہ تعالیٰ اس کے دل میں "حکمت" کو
اکائیگا اور حکمت کے ساتھ اسکی زبان کو گویا
بنائیگا، دنیا کا عیب اس پر روشن کرے گا
اور دنیا کی بیماری و درد اسے واقف کرائیگا
اور صحیح و سالم اس دنیا سے دارالسلام کی طرف کو پکڑے گا۔

ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا:

اذا سأل عبد العبد یعطی زهدا
جب تم کسی بندہ کو دیکھو کہ دنیا میں اسے

۱۔ المواقف ج ۴ ص ۱۰۶ ۲۔ بیہقی فی شعب الایمان از مشکوٰۃ کتاب الرقاق

فی الدنیا قلة منطق فاقربوا
منه فانه یلقی الحکمة^۱
بے رغبتی کی زندگی عطا ہوئی ہو اور جو دنیا کم ہے
تو اسکی صحبت اختیار کر و کیونکہ اس میں حکمت
کا لقا ہوتا ہے۔

ترک دنیا اور شے ہے اور دنیا سے بے رغبتی دوسری شے، ان دونوں کے فرق کو نظر انداز
کرنا چاہیے، یہ صحیح ہے "نہ مرد است آنکہ دنیا دوست دارد" لیکن اصل یہ ہے "اگر دارد برآ
دوست دارد" ایک اور جگہ آپ نے فرمایا،

ان النفس اذا دخل الصدا
انفسه فقیل یا رسول اللہ
هل لتلک من عالم یحرف به
قال نعمما لتجانی من دار الغرور
والانابة الی دار الخلود و
الاستعداد للموت قبل نزول^۲
"نور" جب سینہ میں داخل ہوتا ہے تو سینہ کشادہ
ہو جاتا ہے، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ اسکی
کوئی علامت ہے جس کے ذریعہ پہچان جا سکے۔
آپ نے فرمایا ہاں "دار الغرور دنیا سے بے رغبتی
رہنا اور دار الخلود (آخرت) کی طرف متوجہ ہونا
اور موت آنے سے پہلے اس کی تیاری کرتے رہنا

در اصل دنیا کے ساتھ بے رغبتی سے فکری و عملی زندگی کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ سامنے آتا ہے
جو علم نبوت اور حکمت الہی کا جلوہ گاہ بنتا ہے، اور پھر اس بلند و بالا مقام پر انسان ہر شے کی گہرائی
تک پہنچ جاتا ہے، اس کے مالہ اور ماعلیہ سے واقفیت حاصل کر لیتا ہے، اور زیر بحث معاملہ
میں سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے،

مقاصد شریعت اور ان کے مطابق استدلال و استنباط کی صلاحیت کی تفصیل یہ ہے:

مقاصد شریعت متعلی بنیادی باتیں | مقاصد شریعت کے سلسلہ میں بنیادی باتیں یہ ہیں:

۱۔ بیہقی فی شعب الایمان از مشکوٰۃ، کتاب الرقاق ۲۔ ایضاً

ان الشريعة مبنية على اعتبار
المصالح وان المصالح انما
اعتبرت من حيث وصفها
الشارع كذا لا من حيث
ادراك المكلف

یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا دار و مدار بندہ و دل کے
مصلح پر ہے لیکن مصالح کا اعتبار اس نسخ
پر ہوگا جس نسخ پر شارع نے اعتبار کیا ہوگا
بندوں کی سمجھ بوجھ اور ان کی بنائی ہوئی بات
کے لحاظ سے مصالح کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) مصالح کا اعتبار اور (۲) دفع مضرت کا لحاظ ایسی چیزیں ہیں جن کی رعایت کے بغیر
احکام و قوانین میں چارہ نہیں ہے، لیکن اس رعایت کے لیے شارع کا زاویہ نگاہ ضروری ہے
نہ انسانیوں کا خود ساختہ اور نہ فریب زاویہ نگاہ،

پھر مصلحت و مضرت کے سمجھنے اور ان کے حد و تعیین کرنے میں بھی دشواریاں پیش آتی
ہیں کیونکہ یہ دونوں چیزیں اضافی ہیں، ایک ہی چیز نہ حیثیت سے مفید یا مضر نہیں ہوتی ہے بلکہ
ایک لحاظ سے مفید اور دوسرے لحاظ سے مضر ہوتی ہے، ایسی حالت میں دونوں کی حیثیت سمجھنا
اور ان کا درجہ مقرر کر کے ان کے فائدہ یا نقصان کو مدد بنا کر حکم جاری کرنا بڑی وقت و دسوت
کا طالب ہے،

شارع نے غلبہ کے اعتبار سے منفعت و مضرت کو امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہے، چنانچہ فقہائے
لیس فی الدنیا مصلحت محضہ و نیاس نہ کوئی مصلحت خالص ہے اور نہ مضرت
ولا مفسدة والمقصود للشائع خالص اس لیے شارع کا مقصد یہ ہو کہ ان
ما غلب منها جس کا غلبہ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائیگا۔

جو مصالح امر و نہی کا پیمانہ بنتے ہیں، ان کی حیثیت ان کی تین قسمیں ہیں،

ما يرجع الى قيام حياة الانسان
وتما عيشه ونيله ما يقتضيه
او صافه الشهوانية و
العقلية

(۱) وہ جن کا تعلق زندگی کے قیام و بقا سے
(۲) وہ جن کا تعلق زندگی کی تکمیل سے ہے
(۳) وہ جن کا تعلق عقلی و شہوانی تقاضوں
کے پورا کرنے سے ہے۔

جب کسی شخص کو مصلحت و مضرت کی معرفت اور اس کے محل استعمال کی شناخت حاصل
ہو جاتی ہے تب وہ اصل شارع کی خلافت و نیابت کے بلند منصب پر فائز ہو جاتا ہے اور احکام
و قوانین سے متعلق جملہ امور کا تصفیہ کر سکتا ہے۔

هو السبب في تنزله الخليفة
للبنی صلی اللہ علیہ وسلم في التعليم
والفتيا والحكم بما اراة
الله

تعلیم نبوی اور دیگر جملہ امور میں مقام نبوت
کی خلافت اس کا واسطہ حاصل ہوتی
ہے اور یہی اس کا سبب قرار
پاتا ہے۔

مصلح و مقاصد اور متعلقہ احکام کی تفصیل | اب ہم مصالح و مقاصد اور اس کے متعلقہ احکام کسی قدر
تفصیل سے بیان کرتے ہیں،

(۱) انسانی زندگی کا قیام و بقا، پانچ چیزوں پر موقوف ہے (۱) حفاظت جان (۲)
حفاظت دین (۳) حفاظت نسل (۴) حفاظت عقل اور (۵) حفاظت مال۔ یہ پانچ چیزیں
ایسی ہیں کہ اگر ان کی حفاظت کا معقول انتظام نہ ہو تو انسان نہ اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا
اور نہ اس کو خوبی کے ساتھ گزار سکتا ہے، اس لیے تمام شریعتوں نے ان کی حفاظت کے لیے
احکام و قوانین مقرر کیے ہیں، اور جب سے دنیوی قانون کی بنیاد پڑی ہے ان کلیات خمسہ

کی حفاظت کے لیے قوانین وضع ہوتے رہے ہیں،

اس لیے آخری الٰہی شریعت نے بھی ان کی حفاظت کے لیے مثبت و منفی دکر کرنے اور نہ کرنے، دونوں قسم کے احکام و قوانین مقرر کیے ہیں کہ صحت برقرار رکھنے کے لیے علاج غذا کے ساتھ ناسد غذا سے پرہیز اور زندگی کی بجلی میں روشنی اور کرنٹ پیدا کرنے کے لیے مثبت و منفی دونوں قسم کے تاروں کی ضرورت ہے،

قرآن حکیم نے اس آیت میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے،

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا
أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

یقینی بات ہے کہ ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اس کے اس پیغام حق کا اعلان کیا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور سرکش قوتوں سے بچو

(۱۶)

”ان اعبدوا اللہ“ (اللہ کی عبادت) میں کرنے سے متعلق تمام منفعت بخش احکام داخل ہیں اور ”واجتنبوا الطاغوت“ (سرکش قوتوں سے پرہیز) دفع مضرت کے لیے نہ کرنے سے متعلق تمام احکام کو شامل ہے،
فقہاء کہتے ہیں:

والحفظ لها يكون بامر من احد

ما يقيم امرها ويثبت قواعد

وذلك عبارة عن مراعاتها

من جانب الوجود والثاني ما

يدبر عنها الاختلال الواقع

او المتوقع فيها وذلك عبارة

حفاظت کے لیے ”امورات“ اور ”منہیات“

دونوں ضروری ہیں، امورات پر عمل درآمد

کلیات خمسہ کو اصلی حالت پر قائم رکھنا ہے

اور ان کے جوڑ بند درست رکھنا ہے اور

منہیات پرہیز کے ذریعہ جو فعل موجود ہے

یا جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اسکی

عن مراعاتها من جانب عدم

دفع مضرت ہوتی رہتی ہے،

ایسی مصیبتیں جن کے ذریعہ کلیات خمسہ کی حفاظت و بقا، مطلوب اور دفع مضرت مقصود ہو،
فقہاء کی اصطلاح میں ”مقاصد ضروریہ“ کہلاتی ہیں،

”مقاصد ضروریہ“ پر مبنی احکام و قوانین کی تفصیل یہ ہے:

جان کی حفاظت و بقا کے لیے (۱) جان کی حفاظت و بقا اور دفع مضرت کے لیے

کھانے پینے کے احکام ہیں (۲) کھانے پینے کے احکام ہیں جنکی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت ہے

يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَبِحُورٍ

عليها الخبائث (۱۶) وہ رسول طیبات کو لوگوں کے لیے حلال کرتا

”طیبات“ اور ”خبائث“ کی یقین میں طبیعت سلیمہ کو مفسرین نے مدار بنایا ہے، چنانچہ
طیبات کی یہ تشریح کی گئی ہے،

المواد من الطيبات الاثنياء

المستطابة بحسب الطبع

طیبات سے تمام وہ چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ ہوں،

خبائث کے بارے میں اصولیین سے یہ منقول ہے،

كل ما يستحبّه الطبع ويستقيم

النفس كان متاوله سبباً لآل

وہ تمام چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ گند کا سمجھے اور نفس اس کو پسند جانے، ایسی چیزوں کا متعل

جسمانی یا روحانی لذت کا باعث ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے ذریعہ
طبیعت سلیمہ کا مزاج اور رجحان سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اور فقہاء نے جو تشریحات کی ہیں ان سے

للموافقات ج ۲ ص ۸ ۲۵ تفسیر کبیر جزر رابع ص ۱۷۲ ۳۵ نور الابرار ص ۱۷۱

مزاج اور رجحان کے مطابق عمل سے واقفیت ہوتی ہے، اس بنا پر اجتہادی مرحلہ میں ایک لمحہ کے لیے بھی یہ دونوں نظر انداز نہیں کیے جاسکتے، ورنہ اجتہاد حدود و قیود سے متجاوز ہو کر "صوت کی کوئی ضمانت نہ حاصل ہو سکے گی،

لباس اور دیگر ضروریات (ب) لباس اور دیگر ضروریات زندگی کے احکام ہیں: احکام یہ ہیں:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الْمَرْغُوقِ (۲۴)

دوسری آیت
يُنَبِّئُ أَدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لُبَاسًا يُؤْوِيُكَ سَوَاتِكُمْ وَرِيثًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ (۲۵)

وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ سے اس سلسلہ کے احکام و قوانین کے بارے میں زیادہ نگاہ کا تعلق ہوتا ہے،

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ (۲۶)
هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (۲۷)

اور ہم نے تمہیں زمین میں اختیار کیا تھا بایا اور تمہارے لیے اس میں زندگی کے سامان مہیا کیے اللہ ہی ہے جس نے زمین کی ساری چیزیں تمہارے لیے پیدا کیں،

یہ سب آیتیں سکلیات کے رنگ میں محمل ہیں اور صرف نقشہ تعمیر بناتی ہیں، اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت (نبوی تشریحات) اور اس کے رنگ و روغن (فقہی جزئیات و تفصیلات) سے استفادہ کیے بغیر چارہ نہیں ہے، ورنہ نقشہ کے مطابق بقت کی کوئی ضمانت نہ ہوگی،

قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں (ج) قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں۔

قرآن حکیم اور سنت نبوی میں قتل کی کئی قسمیں بیان کی گئی ہیں، قتل عمد، قتل شبه عمد اور قتل خطا وغیرہ اور ہر ایک کے الگ الگ احکام بھی مذکور ہیں، فقہاء نے ان ہی سے استنباط کر کے مزید صورتیں نکالی ہیں اور ان کے احکام ذکر کیے ہیں،

قصاص جس طرح جان کا ہوتا ہے عضو کا بھی مساوی صورت میں مقرر ہیں کہ اس کے بغیر حفاظت جان کا وظیفہ ناتمام رہتا ہے، قرآن حکیم میں ہے

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ (۲۸)
يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (۲۹)

جان کے بدلہ جان (قصاص) لینے میں زندگی کے حصول کی حکمت ایسی نمایاں ہے جسکی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے،

جن صورتوں میں مقرر حدود و قیود کے مطابق قصاص کا معاملہ نہیں بنتا ہے، ان میں دیت (خونہما) کا حکم ہے، اس کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں غور و خوض کی ضرورت ہے، بعض ایسی بھی نکل سکتی ہیں جن کو زمانہ کے "مفتی" نے ختم کر دیا ہے، جدید دور اور تقاضے کے مطابق دیت کی مقدار مقرر کرنا اور تناسب کو قائم رکھنا وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن میں "اجتہاد" کے بغیر کام نہیں چل سکتا اور نہ فقہ زندگی کی ضروریات کا ساتھ دے سکتی ہے،

یہ بات تو آسان ہے کہ جن صورتوں میں غلام آزاد کرنے کا حکم ہے اگر غلامی کا رواج ختم

ہو جانے کی وجہ سے غلام نہیں ملے، تو دوسرے درجہ کی چیز دوہینے پے درپے روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے

فَمَنْ كَمَىٰ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ ﴿۱﴾
مَتَّاعَيْنِ ﴿۲﴾

لیکن اس سے اصل صورت نہیں بنتی اور نہ مسئلہ کا حل دریافت ہوتا ہے، غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ کس روح اور مقصد کے تحت غلام کی آزادی کا حکم دیا گیا تھا، اب اگر غلامی کا زمانہ اور رواج ختم ہو گیا ہے تو اس روح اور مقصد کو جدید زمانے کے مطابق کس صورت اور قالب میں ڈھالا جاسکتا ہے؟ دراصل فقہی احکام میں ایسی صورتیں اس قسم کے احکام سے تعلق رکھتی ہیں، جن کی صورت روح اور معنی مقصود ہیں، صورت اور قالب مقصود نہیں، روح اور معنی برقرار رکھتے ہوئے معاشرہ کی حالت کی تبدیلی اور ترقی ترقی کے ساتھ صورت اور قالب بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر ہر عہد میں ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے،

قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت کے احکام ہیں (د) محلہ میں قتل ہوا اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو اس کے بھی احکام ہیں، چنانچہ شریعت میں "قتلہ" کے نام سے بڑی نفیس بحث اس پر موجود ہے یعنی قاتل

کا پتہ نہ چلنے کی صورت میں پورے اہل محلہ کو ضامن ٹھہرایا جائے گا اور ان سے مقررہ قاعدہ کے مطابق دیت (خون کی قیمت) وصول کی جائے گی، اس لیے پہلے اہل محلہ سے پچاس آدمیوں کو بلا کر باقاعدہ تحقیق و تفتیش کی جائیگی، جب اس سے بھی پتہ نہ چلے تو سب ذمہ دار قرار دیے جائیں گے، ان آدمیوں کے انتخاب میں اہم بات یہ ہے کہ مقتول کے ورثہ کی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے،

حالات و تقاضے کے مطابق ایک گروہ یا ایک فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرانے کی صورت بھی اس میں دخل ہے، بعض حالات میں فرقہ دارانہ فساد کی روک تھام میں حکومتیں بے بس ہو جاتی ہیں،

ایسی صورت میں اگر ایک فرقہ کی جان اور مال کے اہلکارت میں دوسرے فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرا کر اس سے آوان وصول کرنے پر عمل درآمد شروع ہو جائے تو ناممکن ہے کہ اس سے جان و مال کی حفاظت نہ ہو جائے جان کی حفاظت کے بارے میں "اجتماعی جرماتہ" کا قانون قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے، اسلام سے پہلے ہی اس پر عمل درآمد تھا، اور اسلام نے بھی اس کی افادیت کے پیش نظر باقی رکھا، چنانچہ حدیث میں ہے:

عن رجل من الانصار ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم اقر القسامة

على كانه في الجاهلية وقضى بها

رسول الله بين الناس من

الانصار في قتل ادعوا

على اليهود

نہانی اس کی جو حکمت بیان کی ہے اس سے اس کی اہمیت پر مزید روشنی پڑتی ہے، وہ

کھتے ہیں کہ

"قتلہ" کا مقصد یہ ہے کہ اس طریق سے قاتل کا پتہ چل جائے اور اہل محلہ حفاظت

کے معاملہ میں اپنی ذمہ داری محسوس کریں گویا اس قسم کا حادثہ ان کی کوتاہی سے پیش آیا

کیونکہ لوگوں کی حفاظت اور غنہ دل کی نگرانی ان کے ذمہ تھی

نہانی کتا بوں میں یہ بحث وسیع ہے اور اس کی جزئیات و تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف مجاذہ کو ہے جن سے حالات و مقامات کی مناسبت سے احکام کی تشریح کرنے میں مدد ملتی ہے،

اس کے علاوہ انسان کی جان سے بے تعلق رکھنے والی دوسری "جانیاتیں" اس کی بنیادی ضروریات سے تعلق رکھنے والی عادتیں اور معاملات کی بعض ایسی صورتیں ہیں جن کے احکام حفاظت جا

کے سلسلہ میں شمار ہوتے ہیں :

حفاظت دین کے لیے عبادات ہیں | (۲) حفاظت دین کے لیے

(۱) "عبادات" ہیں جن کے بغیر دین کی تشکیل ہوتی ہے اور اس کی حفاظت و بقا کا کوئی سامان ہوتا ہے،

عبادات کی بنیادی آیتیں یہ ہیں :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

ہم نے جن اور انس کو اسی لیے پیدا کیا ہے

کہ وہ عبادت کریں،

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی نہ کوئی رسول

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا

مقرر بھیجا ہے اور اس نے یہ پیغام دیا کہ اللہ کی

ان اعبدوا واللہ (۱۶/۱۶)

در اصل اخلاق و کردار کا "خاتمہ" انسان کی زندگی سے نکالا جائے تو وہ صرف ایک حوالہ

بن کر رہ جاتا ہے، اور ان کی شان کے مطابق زندگی گزارنے کا فطری سانچہ ہے، اس کے تمام تار پڑ بکھر جاتے ہیں۔

انسان کی نفسیاتی کیفیت کا یہ حال ہے کہ جب تک ایک خاص منہج پر اس کی تربیت

کا پروگرام نہ چلتا رہے نفس کی شور و شوش اور بناوٹ سے نجات کی کوئی صورت ہی نہیں ہے،

اس لیے خلاق فطرت نے عبادات کا ایک منظم سلسلہ مقرر کیا، جس سے ایک طرف اخلاق و کردار

ڈھلتے رہیں اور دوسری طرف بدکرداری اور بد اعمالی سے پرہیز ہوتا رہے،

البتہ عبادات میں یہ بنیادی نکتہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ اس میں اور زندگی کے دیگر شعبوں

توازن اور ہم آہنگی برقرار رہے، ورنہ افراط و تفریط کی صورت میں ایک طرف غلو اور تقشف کی

زندگی نمودار ہوگی اور دوسری طرف آزادی دے لگامی کی،

اور بالمعروف اور نہی عن المنکر (ب) امر بالمعروف اور عن المنکر کے تاکید ہی احکام میں

قرآن حکیم میں ہے،

تاکید ہی احکام میں

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

لِلنَّاسِ تَامِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (۱۶/۱۶)

تم تمام امتوں میں بہتر امت ہو جو لوگوں

کی ارشاد و اصلاح کے لیے ٹھہری ہو

اور تم معرفت کا حکم دینے والے برائی سے روکنے

والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ہو

معروف اور منکر کی تشریح پہلے گزر چکی ہے، ان دونوں کو اسلامی نظام میں جہانتی

زندگی کا نصب العین ٹھہرایا گیا ہے، جس پر عمل سے ایک طرف تو معروف کا نشوونما اور اس کا

غلبہ ہوتا رہتا ہے، دوسری طرف منکر پر قابو پانے کی جدوجہد برپا رہتی ہو جس سے رفتہ رفتہ

وہ عناصر جمع ہو جاتے ہیں جن سے تمدن پروان چڑھتا ہے اور وہ چیزیں کم ہوتی جاتی ہیں جن سے

تمدن کو نقصان پہنچتا ہے،

چونکہ ہر زمانہ میں خیالات کے طرز تبخیر اسلوب تحریر اور طریقہ استدلال وغیرہ میں فرق ہوتا ہے

اور سب مخاطب یکساں نہیں ہوتے ہیں، اس لیے اس فرض کی ادائیگی میں ہر دور اور ذہن کی

رعایت ضروری ہے،

اس سلسلہ میں معروف اور منکر کی شناخت بہت اہم ہے، جس کی فقہی جہدات و تفریبات

میں اس کی بڑی ضرورت ہے، مگر بد قسمتی سے اس شناخت کے بارے میں اعتدال کی راہ نہیں پیدا

ہو سکی ہے، بلکہ قدیم و جدید کی کشمکش نے اس کو اور زیادہ دور کر دیا ہے۔

در اصل صالح تمدن کو پروان چڑھانے والے "جواہر" (معروف) اور اس کے دشمن "جرائیم"

(منکر) کو سمجھنا اور ان میں حد فاصل قائم کرنا آسان نہیں ہے، اس کے لیے بڑی دقیقہ رسی اور باریک بینی

درکار ہے، ان کی شناخت میں وہ قویں بالعموم ناکام رہتی ہیں جو ترقی کے میدان میں نئی نئی آئی ہیں، کیونکہ ایک طرف ان کے تنگ ذہن و دماغ میں چیزوں کے سمونے اور جذب کرنے کی پوری صلاحیت نہیں ہوتی، دوسری طرف ترقی یافتہ قوموں کی ترقیاں ان کے پیش نظر ہوتی ہیں جن میں جو اہر و جراثیم دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، ایسی حالت میں ترقی کی اصلی تہ میں پہنچنے کے بجائے ان کی نظریں اکثر جراثیم میں الجھکر رہ جاتی ہیں، اس لیے حکمت ایمانی کے بغیر اس راہ میں قدم اٹھانا نہایت خطرناک ہے، اور یہ حکمت ایمانی اس فکر و نظرت پیدا ہوتی ہے جو عقل اور دل دونوں کی رہنمائی سے بنتی ہے،

ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں (ج) ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں، قرآن حکیم میں ہے:-

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا
جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
الَّذِينَ أَوْانَصَرُوا أُولَئِكَ
هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا (۱۱۰)

دوسری آیت:-

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا
بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا
وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (۱۱۱)

تیسری آیت:-

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا جَاهِدُوا

جو لوگ ایمان لائے اور اللہ کی راہ میں اپنا گھر بار

فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ
أَعْلَمُ دَرَجَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ
أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (۱۱۲)

ان تینوں آیتوں میں بالترتیب ہمدانو منون حقا۔ ہمدانو منون حقا اور ہمدانو منون حقا۔ یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ دین کی حفاظت کا عظیم الشان فریضہ ان تینوں کے بغیر نہیں انجام دیا جاسکتا، ذیل میں ہر ایک کی اصل حقیقت بیان کی جاتی ہے،

ہجرت کی حقیقت اور عمومیت | ہجرت - دین کو بروئے کار لانے کے لیے جملہ منہیات (منوع باتیں) چھوڑ دینا، حتیٰ کہ اگر گھر بار چھوڑنے کی نوبت آجائے تو اس سے بھی دریغ نہ کرنا،

حفاظت و بقائے دین کے لیے یہ ہجرت کبھی ختم نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمیشہ جاری رہتی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

لَا تَنْقُطُ الْهَجْرَةُ حَتَّى تَنْقُطَ
التَّوْبَةُ وَلَا تَنْقُطَ التَّوْبَةُ حَتَّى
تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا

نصرت - آپس میں ایک دوسرے کی مدد کرنا اور مشکلات و مصائب کے وقت انھیں سنبھال دینا یعنی زندگی کی تشکیل باہمی تعاون و اشتراک اور ایثار و قربانی کی بنیادوں پر ہوتی ہے، قرآن حکیم میں ہے،

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا
الْعَقَبَةُ فَكَرْبَةٌ أَوْ أَطْعَمُنِي يَوْمَ
ذِي مَسْجَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ

پھر وہ گھٹائی سے نہ گذرا۔ اے پیغمبر آپ کو معلوم ہے
کہ گھٹائی عبور کرنے سے کیا مراد ہے؟ یہ ہے کہ کسی
کی گردن کا پھندا چھڑانا بھوکے قربت دار

مُسْكِينًا ذَا مَرْيَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَّاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَّاصَوْا بِالْمَرْحَةِ

تیم اُنکا کو دیکھیں کو کھانا کھانا پھر وہ ان لوگوں میں سے ہیں
ایمان لائے ہوئے ایک دوسرے کو صبر اور رحم کی تلقین کی ہیں

ان آیات میں پہلے باہمی امداد و غم خواری کی شکلوں کو "کھاٹی" سے تشبیہ دی گئی ہے پھر صبر اور صبر کی تلقین کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عملی بہرہ رسی اور ایمان کے بغیر زبانی صبر اور رحم کی تلقین کا کوئی خاص اثر نہیں ہوتا ہے اور نہ حفاظت دین کے سلسلہ میں اس کا کوئی خاص مقام ہے۔

فقہی ابواب میں ہجرت اور نصرت کو اس انداز سے نمایاں کرنے کی ضرورت ہے کہ حقیقت بنکر زندگی میں ابھر سکیں۔ نیز کہ کسی خاص دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوں اور محض مجلس کی آرائش کا کام دیں۔

جہاد - حفاظت دین کے لئے ہاتھ پاؤں، زبان و قلم عقل و ماخ وغیرہ ہر قوت کے ذریعہ ہر قسم کی انتہائی جدوجہد کرنا اور اس راہ میں سارے امکانی وسائل صرف کر دینا اور اس میں ہر مزاحمت کرنے والی قوتوں کا پورا مقابلہ کرنا حتیٰ کہ اگر جان کی بازی لگانے کا وقت آجائے تو جان بھی دیدینا۔

امام راغب اصفہانی جہاد کی تعریف میں کہتے ہیں،

استفاد الخ الواسع في مدافعة
العدو وظاهره وباطنه

دشمن کی مدافعت میں اپنی پوری قوت اور وسعت لگانا
یہ دشمن خواہ ظاہری ہو یا باطنی یعنی اپنا نفس ہو یا دنیا کا دشمن

فقہاء کہتے ہیں:-

انما فرض لا عزاء دين الله و
دفع الشر عن العباد

جہاد دین کے غلبہ اور بندوں سے شر کو دفع کرنے کے لیے فرض کیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاد کی عمومیت بیان کرتے ہوئے فرمایا
جاهدوا اهلها وكم كما تجاهدون

اپنی خواہشات کے خلاف اسی طرح جہاد کرو
جس طرح دشمنوں کے خلاف جہاد کرتے ہو

یہ جہاد کسی دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دائمی ہے اور حفاظت دین کی اہم خدمت اسی پر موقوف ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

الجهاد ما مضى الى يوم القيمة

جہاد قیامت تک جاری رہے گا۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خلافت کی سب سے پہلی تقریر میں فرمایا تھا،
رہدع قوم الجهاد في سبيل الله

جو قوم بھی اللہ کی راہ میں جہاد کو چھوڑ دے گی اللہ تعالیٰ اس کو ذلیل اور خوار کر دیگا۔

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"اس وقت ہمارے سامنے دو فاسد راستے ہیں (۱) ایک ان لوگوں کا جو دین کی طرٹ منویں
لیکن جو قوت حرب، جہاد اور ال سے (جن کا دین خداوندی محتاج ہے) دین کی تکمیل نہیں کرتے
اور (۲) دوسرا راستہ ان دالیان حکومت کا ہے، جو مال جری قوت اور جہاد سے کام لیتے
لیکن اس کا مقصد اقامت دین نہیں ہوتا یہ دونوں لوگوں کے راستے ہیں جنہر خدا کا غضب نازل ہوا اگرچہ ہیں۔"

کتاب السیر میں اس باب کی
نقصی ابواب میں کتاب السیر کے نام سے جہاد پر مستقل بحث ہوتی ہے اور اصل

اس میں اس روح پر بحث ہوتی ہے، جو "جہاد" کے انداز اور طریق میں
نویا ہوئی چاہیے جس سے جہاد عام دنیاوی لڑائیوں سے ممتاز ہو کر رحمت الہی کے عام کرنے کا
وسیلہ بنتا ہے

چنانچہ فقہاء کتب میں:

السیرۃ جویع سیرۃ وحی الطریقة

فی الامور فی الشیخ تخلص

سیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فی مختاریہ

انصار

”سیرۃ کی جمع ہے سیرۃ کے معنی راستہ اور طریقہ کے

ہیں لیکن شریعت کی اصطلاح میں رسول اللہ کے وہ

راستے اور طریقے مراد ہیں جو اپنے اعلیٰ کلمہ الہی

کے لیے استعمال کیے ہیں۔

اس ذیل میں نقد کی کتابوں میں جو اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں، ان کی اصل روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی جدید صورت اور نیا قالب تیار کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ جہاد زندگی میں متحرک اور جاندار بن سکے،

قرآن حکیم دنیا کی سب سے پہلی کتاب ہے جس نے تو انہیں جنگ مرتب کیے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تو انہیں پر عمل کر کے یہ داعی کر دیا کہ جہاد بھی رحمت الہی کا ایک پہلو ہے جس کا نتیجہ لازمی طور سے عام انسانیت کے لیے امن و سلامتی کا پیغام ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جہاد کے مذکورہ مفہوم کے پیش نظر اس مقدس فریضہ کی ادائیگی فقہ کے درجہ ذیل جزیئہ کے دامن میں پناہ لینے سے نہیں ہو سکتی ہے:

الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا

اقام بہ فریق من الناس سقط

عن الباقرین

جہاد فرض کفایہ ہے، جب ایک گروہ اس

کے لیے تیار ہو تو دوسرے لوگوں کے ذمہ

سے ساقط ہو جاتا ہے۔

(باقی)

لے ہمارے ج ۲ ص ۵۳، لے اسلام کا زرعی نظام بحث آراضی مفتوحہ ص ۵۳، لے ہمارے ج ۲ ص ۵۳

ابن تیمیہ اور مسئلہ کلیات

از مولانا محمد یوسف صاحب، استاذ عربی و مدرسہ عالیہ راجپور

(۳)

(۶) ان تین ذیلی عنوانات کے بعد مقالہ نگار نے وہ اور ذیلی عنوان قائم کیے ہیں:-

(۱) علامہ کیوں اسمیت کے قائل ہوئے

(ب) عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر

پہلے ذیلی عنوان کے سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں:

(۱) علامہ (ابن تیمیہ) کبھی اسمیت کے قائل نہیں ہوئے، اس کی تفصیل اوپر (۵) باب

مذکور ہو چکی ہے، وہ اگر زندہ ہوتے تو اس اسمیت اور واقعیت دونوں پر تبرا بھیجتے، ایکسا

مطابق مسلمان جو ذات باری پر سمیت اور لاجسمیت دونوں کے اطلاق سے تبری کرتا ہو اس کو

نصاری کے عقیدہ تثلیث کی مختلف توجیہات کے علمبرداروں میں سے کسی جماعت کے ساتھ کسی

بہشت سے بھی وابستہ کرنا انتہائی ظلم ہے

(ب) ”علامہ کیوں اسمیت کے قائل ہوئے“ اس سلسلے میں جو کچھ مضمون نگار نے لکھا ہے،

اس سے معلوم نہیں ہوتا کہ یہ محض ان کی قیاس آرائی ہے یا تاریخی حقائق پر مبنی ہے، دوسری صورت

یہ انہیں ان تاریخوں کے حوالے دینا تھے، ورنہ ان کی یہ توجیہات شاعرانہ حسن تخیل سے زیادہ

بہشت نہیں رکھتی، مجھے اندیشہ ہے کہ اس حسن تخیل کے وقت انہوں نے ”الرد علی المستطیعین“

کے مطالعے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی، بہر حال خود ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں دو وجہیں بتائی ہیں پہلی وجہ: وجود ماہیت کی عینیت و عدم انعکاس اور معدوم کا عدم ثبوت فی الخارج علماء سلف کا اتفاق علیہ ہے، چنانچہ "الرؤیٰ علی المنطقیین" میں فرماتے ہیں:

وجود الشئ فی الخارج عین
ماہیتہ فی الخارج کما اتفق
علی ذلک ائمة النظائر المنتسبین
الی اهل السنة والجماعة وسائر
اهل الایمان من المتکلمة
الصفاتیة وغیرہم کابی محمد
بن کلاب والابی الحسن الاشعری
والابی عبد اللہ بن کرام واتباعہم
دع ائمة اهل السنة والجماعة
من السلف وائمة الکبار
واتفقوا علی ان المعدوم لیس
لہ فی الخارج ذات قبل وجودہ

ظاہر ہے حبیب اہل سنت و جماعت کے علماء سلف دائمہ کبار حتیٰ کہ متکلمین صفاتیہ وجود ماہیت کی عینیت اور معدوم کے نفی محض ہونے کے قائل تھے، تو پھر ابن تیمیہ متفق علیہ قول کے مقابلے میں نیا قول کیوں احدث فرماتے، جبکہ اس قسم کا نظریہ یوں بھی غیر مقبول ہے دوسری وجہ: "الرؤیٰ علی المنطقیین" کی ترتیب ہے، اس کتاب میں ابن تیمیہ نے منطق کے

چار اصولی مسئلوں پر تنقید کی ہے، ان میں سے دوسرے مسئلہ کی ایک اہم بحث (المقام الثانی) یہ ہے: "هل يمكن تصور الاشياء بالحدود؟"

اس باب میں دو رائے ہیں، اہل منطق کا کہنا ہے کہ

فائدة الحد تصور بالحدود
وتعريف حقيقته

حد (منطقی تعریف) کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اس چیز کی جسکی تعریف کیجاتی ہے، تصویر کھینچ دیتی ہے اور اسکی

حقیقت کی تعریف بیان کر دیتی ہے،

اس کے برعکس علماء اسلام کا خواہ فقہاء ہوں یا متکلمین، کہنا ہے کہ
ان الحد فائدة التميز بين
المحدود وغيره

اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

باقی فرق متنازع، اشاعہ و کرامیہ اور شیعہ وغیرہ میں سے خواہ وہ چاروں اماموں کے پیروں میں سے ہوں یا نہ ہوں سمجھوں نے اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں، ان کے نزدیک حد (منطقی تعریف) محدود کو (جسکی تعریف کیجاتی ہے) غیر محدود سے ممتاز کرنے کا فائدہ دیتی ہے، یہ بات متکلمین میں سے خواہ صفات باری کے قائل ہوں یا نہ ہوں جیسے ابی الحسن الاشعری، قاضی ابوبکر اسحاقی، ابوبکر بن نور، قاضی ابی یعلیٰ ابن عقیل، ابی المعالی الجونی، ابی الیمون النسفی وغیرہم اور ان سے پہلے اکابر معتزلیوں سے ابوالاعلیٰ ابوالاشعث اور عبد الجبار وغیرہم اور اسی طرح اکابر شیعہ میں سے ابن زبخت طوسی وغیرہم اور اسی طرح اکابر فرقہ کرامیہ میں سے محمد بن یسہم وغیرہ اہل نظر متکلمین کی کتابوں کے مباحث میں جن کی نشاندہی طوالت کا موجب ہوگی معلوم و مشہور ہے، کیونکہ جب یہ لوگ منطقی تعریف کی بحث کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کسی شے کی حد (منطقی تعریف) اس حقیقت (سکا وہ خاصہ) جو اسے دوسری چیزوں سے ممتاز بناتا ہے

ابن تیمیہ کا بھی یہی مساک ہے کہ حد سے محدود کی تصویر ذہن میں نہیں کھینچ سکتی اور نہ ہمارے
کی معرفت کا فائدہ دے سکتی ہے [الحمد لا یفید معرفۃ المحدث و]۔ اس کے مقابلے میں اہل منطق کا کہنا ہے
کہ جو حد تصور حقیقت کا فائدہ دے سکتی ہے وہ "حدا تام" ہے جو کہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے،
ابن تیمیہ نے ان کا قول نقل کیا ہے،

الحدا التام وهو الحقیقی وهو
المؤلف من الجنس والفصل
من الذاتیات المشتركة و
المميزة دون العرضیات
حدا تام (اور وہ حقیقی ہے) ذاتیات محدودہ
جنس (جو محدود اور غیر محدود کے امین مشترک
ہوتی ہے) اور فصل (جو محدود کو غیر محدود سے
ممتاز کرتی ہے) سے مرکب ہوتی ہے جو ذاتیات
ہی سے مرکب ہوتی ہے عرضیات سے نہیں۔

ابن تیمیہ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے،

فنقول مبني هذا الكلام على
الفرق بين الذاتي والعرضي
پس ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام ذاتی اور عرضی کی
تعریف پر مبنی ہے،

عرض ابن تیمیہ نے اہل منطق کے موقف
کے رد میں نو دلیلیں دی ہیں، ان میں سے چھٹی دلیل ہے
التفريق بين الذاتي والعرضي

ذاتی اور عرضی کے درمیان تفریق باطل ہے

اس ذاتی اور عرضی کی تفریق کے مسئلے کی بنیاد دو اور اساسی مسئلوں پر قائم ہے: ایک وجود
ماہیت کی تفریق و انفکاک اور دوسرے ماہیات ذاتیات اور لوازم کی تفریق،

وهذا الكلام الذي ذكره صاحبنا
اور یہ کلام جس کا ان لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ ذاتی

على اصلين فاسدین: الفرق بين
اصلوں پر مبنی ہے، ماہیت اور اس کے وجود

الماهية ووجودها ثم الفرق
بين الذاتي لها واللزام لها
ماہیت ووجودہا ثم الفرق
بین ذاتی لها واللزام لها

ان میں سے پہلی اصل کا مبنی علیہ اعیان مجردہ کا خیال ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

انکلام على الفرق بين الماهية
ماہیت اور اس کے وجود کے فرق کی بحث۔

ووجودها فالاصل قولهم ان
اس باب میں اصل ان کا یہ قول ہے کہ ماہیت

الماهية لها حقيقة ثابتة في
کی خارج میں ایک حقیقت ہوتی ہے جو اس کے

الخارج غير وجودها
وجود سے منایر ہوتی ہے۔

غرض اہل منطق کے اس دعوے کا کہ "الحدا فائدتہ تصویر المحدث و وتعريف حقيقته"

باصول الاصول اعیان مجردہ کا عقیدہ ہے، اس لیے ابن تیمیہ کے لیے اس کا انکار ناگزیر تھا، مگر

انہوں نے نہ تو امثال افلاطونی کا براہ راست ابطال کیا، جس طرح ارسطو نے "ما بعد الطبیعیہ"

بن کیا ہے یا کم از کم ان کے معاصر متاخر قاضی عضد الدین الایچی نے المواقف میں کیا ہے اور نہ

وجود ماہیت کی عینیت پر منطقی انداز میں استدلال کیا ہے جیسا کہ قاضی عضد نے امام اشعری کی

طرائف منسوب کیا ہے، بلکہ فطرت سلیمہ اس مسئلہ کو جس طرح سمجھتی ہے، اسی طرح سیدھے سادھے

طور پر بیان کر دیا ہے،

ج۔ حنیف صاحب نے یہ شاعرانہ حسن تعلیل تراشی ہے،

"ابن عربی اور تمام ایسے صوفیاء جو نظریہ وحدت الوجود کے علمبردار ہیں، ان کے چونکہ

نہ ہی حریف ہیں، اس لیے ان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کے افکار و خیالات کی اچھی طرح

ترویج کریں..... لہذا جس جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان ابھر

تھا، اس کا انہوں نے پر زور ابطال کیا ہے، اور یہ ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا

ابطال ہو جائے اور کلیات کا متحدہ وجود قائم نہ رہے تو یہ نظریہ وحدت وجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی، اس وجہ سے علامہ نے جا بجا اپنی کتابوں میں اس کی تردید کی ہے اور جزئیات کے سوا کلیات کے خارجی وجود کو ماننے سے انکار کر دیا ہے۔^۱

اس شاعرانہ حسن تعلیل پر تبصرہ تو آگے آگے گا، یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ خود ابن تیمیہ نے اپنی کسی کتاب میں اس کی جانب کہیں کوئی اشارہ تک نہیں کیا ہے، یہ حنیف صفا کی جدت طرازی بلکہ افتاء تراشی ہے، مجھے شبہ ہے کہ انھوں نے "الرد علی المنطقیین" کا وقت نظر سے مطالعہ ہی نہیں فرمایا ہے، اور اس کی تلافی اس قسم کی دل خوش کن جدت طرازیوں سے کرنے کی کوشش کی ہے، حنیف صاحب نے اس ذیلی عنوان کے آخر میں فرمایا ہے:

مسلمان اپنی فکر کی دچکیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں اور ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا، یہی نہیں کہ تسلیم نہیں کیا بلکہ اسکے خلاف دلائل پیش کیے ہیں۔^۲

اس استدلال کے دونوں مقدمے صحیح ہیں، مگر ان کے نتیجے میں حنیف صاحب جو استبعاد پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ غلط ہے، کیونکہ ان دونوں مقدموں میں حقیقتاً کوئی قدر مشترک نہیں ہے، یہ صحیح ہے کہ مسلمان اپنی فکر کی دچکیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں، ارسطو اور یونانی فلسفہ مسلمانوں کے نزدیک مترادف الفاظ تھے، خلیفہ مامون الرشید کا شنف جب فلسفہ سے زیادہ بڑھا تو اس نے تمام فلاسفہ یونان میں سے خواب میں صرت ارسطو ہی کو دیکھا، مومن تو مومن نقین مخالفین فلسفہ نے بھی یونانی فلسفہ کے باب میں صرت ارسطو ہی پر اعتماد کیا ہے چنانچہ امام غزالی نے تہذیب الفلاسفہ میں لکھا ہے:

لیعلم ان الخوض فی حکایة
فلاسفہ کے اختلافات کی حکایتیں غور و فکر
اختلاف الفلاسفہ تطویل
طویل بیان چاہتا ہے، کیونکہ ان کی تقریر

فان خطبہم طویل ونزاعہم
کثیر وآراءہم منتشرة دطر^۱
متباعدة متدايرة فلنقتصر
علی اظهار التناقض فی سرائی
مقدمہم الذی ہوا الفیلسوف
المطلق والمعلم الاول فانه
رتب علومہم وھذا بہا برعمہم
وحذف الحشون اسرہم
وانتقی ما ہوا لا شریبا لی اصل
اھوا اھم وھو ارسطو طالیس^۲
طویل ہیں، ان کی نزاعیں کثیر ہیں، ان کی رائیں
منتشر ہیں اور ان کے منہج مختلف ہیں،
ہم صرت ان کے پیشوا کی راہوں میں متناقض
کے اظہار پر اکتفا کریں گے، جو فیلسوف مطلق
اور معلم اول ہے، کیونکہ اس نے ان کے علوم
کو مرتب کیا اور ان کے گمان کے مطابق ان کی
تنقیح و تہذیب کی ان کی راہوں سے حشو و زوائد
کو دور کیا اور جو امر ان کے اصولی خیالات
کے زیادہ قریب ہے، اس کی طرف توجہ کیا
اور وہ ارسطو ہے۔

یہ بھی صحیح ہے کہ ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا اور اس کے خلاف دلائل پیش کیے ہیں، چنانچہ فارابی نے "اغراض مابن الطبیعة" میں ارسطو کی "مابعد الطبیعة" کی ترتیب کے بارے میں لکھا ہے:

المقالة السادسة تشمل
علی ان لا وجود للمثل^۳
چھٹا مقالہ اس بات پر مشتمل ہے کہ.....
امثال مجرہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔

بلکہ ساتواں مقالہ تو ان ہی امثال افلاطونی کی تردید و ابطال کے لیے وقف ہے، چنانچہ اسی کتاب کے پہلے پہل لکھا ہے:

المقالة السابعة علی جوامع هذه
ساتواں مقالہ اس مقالہ کے اصول کلیہ پر

تہذیب الفلاسفہ ص ۳۱۰ الا بابت عن غرض ارسطو طالیس فی کتاب مابعد الطبیعة (مشمول مجموعہ ابو نصر فارابی) فلسفہ

المقالة وانتم القول في صدق
الافلاطونية وغناء التكون
عنهما في التكون
اسی طرح اس نے "ابن عربی" میں لکھا ہے:

وارسطو ذکر فی حرفہ فیہا بعد
الطبیعة کلاما شنع فیہ علی
القائلین بالمثل والصوالتی
یقال لہا انہا موجودۃ قائمۃ
فی عالم الالہ غیر فاسدۃ و
بین ما یلزمہا من الشناعات
ارسطو نے اپنی کتاب الحروف (مابعد الطبیعة) میں
امثال افلاطونی کے تأملین کے اقوال کی تشبیہ
بیان کی ہیں جن کے لیے کہا جاتا ہے کہ وہ عالم ربوبیت
میں موجود اور قائم ہیں اور کبھی فاسد نہیں ہوتے
اس کے اس قول سے جو خرابیاں لازم آتی
ہیں انہیں بیان کیا ہے۔

لیکن باوجود ان دونوں مقدموں کی صحت کے ان دونوں میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے
کیونکہ جس ارسطو کے ساتھ مسلمانوں کی دلچسپیاں رہی ہیں وہ حقیقی ارسطو نہیں تھا بلکہ نو افلاطونی
شارحین کا خیالی ارسطو تھا۔ چنانچہ امام غزالی نے "تناذہ الفلاسفہ" میں اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے
ثم المترجمون لکلام ارسطاطالسی
لم ینفک کلامہم عن تحریف
و تبدیل محو حین الی تفسیر و
تاویل حتی اناہ ذالک ایضاً

و تاویل کی بنا پر ان میں نزاعات پیدا

ہو گئیں۔

نزاعاً بینہم

لہ الا انہ من مؤلف ارسطو لیس فی کتاب ابد الطبیعة (مجموعہ فلسفہ ابونصر فارابی ص ۴۴)
ابن عربی (مجموعہ فلسفہ ابونصر فارابی) ص ۲۲۲ تا ۲۲۳ تناذہ الفلاسفہ ص ۴۱۲

نزاع اور تفسیر و تاویل کی یہ حاجت مسلمانوں میں فلسفہ کے داخل ہونے سے پہلے ہی شروع ہو چکی
تھی، چنانچہ نو افلاطونی شارحین افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات میں تضاد دور کرنے اور مطابقت
پیدا کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے، چنانچہ ولیم نیل مختصر تاریخ فلسفہ میں لکھتا ہے:

"تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطو کی ایسی تعلیمات کا خاص مقام نو افلاطونی
جماعت تھیمیستیس (ٹامیپوس) جیسے لوگ افلاطونی کہلانے کے بجائے مثالی کہلانے
پسند کرتے تھے، لیکن وہ درحقیقت ایک حد تک ارسطو کے محض شارح تھے اور ایک حد
انتخاب پسند کرتے تھے۔"

دوسری جگہ اسی ٹامیپوس کے بارے میں جو ایتھنز کی جماعت کا خاص علمبردار تھا، لکھتا ہے:
"قسطنطنیہ میں تھیمیستیس نے پوری طرح اپنے آپ کو افلاطون اور ارسطو کے
مطالب سمجھانے کے لیے وقف کر دیا، اگرچہ اس کی انتخابی سطحیت کی وجہ سے ہم سے
جدید افلاطونیوں میں شمار نہیں کر سکتے، لیکن افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے باہم
موافق ہونے میں وہ ان کا ہم عقیدہ تھا۔"

یہی انداز فکر حکماء اسلام میں بھی مروج رہا، چنانچہ فارابی نے ایک مستقل کتاب اس موضوع
پر لکھی کہ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس کتاب کا نام "الحجج بین رایی
الحکمیین" ہے، اس میں دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ مسئلہ کلیات کے بارے میں بھی لکھا ہے کہ اس
باب میں دونوں کے درمیان کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ اور کتاب الحروف (مابعد الطبیعة)
کے حوالے سے بتاتا ہے کہ ارسطو نے "اعیان مجرودہ" پر بڑے شدید اعتراض کیے ہیں [حوالہ اوپر مذکور]
لیکن یہ بھی بتاتا ہے کہ ارسطو نے "اثولوجیا" میں ان اعیان مجرودہ کا اثبات کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

لہ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۴۷ تا ۲۴۸ ایضاً ص ۲۸۹

وقد نجد ان ارسطو في كتابه
في الربوبية المعروف باثولوجيا
يثبت صور الروحانية ^{بصريح}
بأنها موجودة في عالم الربوبية ^{له}

عالم ربوبية موجود ہیں۔

اس ظاہری تناقض کی توجیہ فارابی نے اس طرح کی ہے کہ یہ اقوال بظاہر ایک دوسرے کے خلاف ہیں لیکن ان کے باطنی مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

فلا تخلو هذه الاقوال اذا
اخذت على ظواهرها من احد
حالات، اما ان يكون بعضها
مناقضا لبعضها، واما ان يكون
بعضها لرسطو وبعضها
ليس له، واما ان يكون لها
معان وتاويلات تتفق بواطنها
وان اختلفت ظواهرها فتطابق
عند ذلك وتتفق ^{له}

واقعات دوسری شق کی تائید کرتے ہیں، کیونکہ ”کتاب الحروف“ (مابعد الطبیعیۃ) ارسطو کی
اور اثولوجیا برقلس افلاطونی کی لیکن فارابی تیسری شق پر مصر ہے، یعنی بظاہر اعیان مجردہ کے
انکار کے ارسطو کسی نہ کسی شکل میں ان کا قائل ہے، گو یہ اصرار بجا تھا لیکن اسلامی فکر کی تاریخ میں

۱۔ ابن سینا ص ۲۲ ۲۔ ابن سینا ص ۲۳ و ۲۴

۱۔ حقیقت بنکر ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں منتقل ہوتا رہا، حتیٰ کہ ابن تیمیہ نے بھی اسی غلطی کا عام
پر اعتماد کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اگرچہ ارسطو اور اس کے پیرو افلاطون کے امثال محلہ (اعیان مجردہ)
کے منکر تھے، پھر بھی وہ مادہ مجرد عن الصور کے خارج میں وجود پر مصر تھے، اور اس پر بھی اصرار کرتے
تھے کہ حقایق نوعیہ اپنے اشخاص معینہ سے بے نیاز ہو کر بھی خارج میں ثابت ہیں، اس لیے فطری
طور پر تعین ارسطو کسی نہ کسی صورت میں حقایق نوعیہ کے خارجی ثبوت پر مصر رہے۔

اس لیے اس بات میں کوئی استبعاد نہیں ہے کہ ارسطو اور اس کی منطق سے مسلمانوں کی
پچھی اور اس بات کے احساس کے باوجود کہ ارسطو نے بظاہر کلیات کے وجود خارجی کا انکار
کیا ہے مسئلہ کلیات تمام عمیق الفکر و دقیق النظر حکما، میں مقبول رہا، مثلاً صدر شیرازی نے ”الاسفار
الاربعة“ میں ایک مستقل بحث ”فصل فی تحقیق الصور والمثل الافلاطونیہ“ کے عنوان سے صور مجردہ او
مثل افلاطونیہ کے اثبات و تحقیق میں لکھی ہے، اور اس فصل میں شیخ بوعلی سینا کا اختلاف نقل کرنے
کے بعد اپنا خیال اس طرح ظاہر کیا ہے:

ونحن بعون الله وتوفيقه
نذكر اولاً وجوه ما قيل في
تاويل كلامه وما يقدر به
في كل من وجوه التاويل ثم ما
الحق عندى في تحقيق الصور
المفارقة والمثل ^{له}

غرض اس واقعہ میں کوئی استبعاد نہ ہونا چاہیے، اگر ایسا نہ ہوتا تو البتہ استبعاد ہوتا،
کاش حقیقتاً اس اہم اور مشکل مسئلہ پر قلم اٹھانے سے پہلے تاریخ فکر اسلامی کا وقت نظر سے مطالبہ فرمایا جوتا،

۱۔ لیکن مقالہ نویس نے قلت مطالعہ کی تلافی قیاس آرائی اور شاعرانہ حسن تعلیل سے کرنا چاہا ہے، اس کی تفصیل ۶ (ج) میں گذر چکی ہے، اس کے بعد انھوں نے ایک غیر متعلق بحث "عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر" کے عنوان سے چھیڑ دی ہے، مقالہ نویس کی منجھی ہوئی زبان ان کے بددلی ہونے کی شاہد اور اس کی سچی ہے کہ ادبیات عالیہ میں اس کو جگہ دیکھنا ہے لیکن منطق و فلسفہ کے خشک مسائل کے لیے اسلوب کی رنگینی سہولت فہم کے بجائے اشکال پیدا کر دیتی ہے، عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر کچھ ہی کیوں نہ ہو وحدت الوجود اور اعیان مجرودہ میں کوئی لزوم نہیں ہے اس سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں :-

۱۔ صوفیا کا وحدت الوجود اور پیردان افلاطون کے اعیان مجرودہ ایک چیز نہیں ہیں، مثال افلاطونی میں ہر حال تعدد و تكثر تسلیم کیا جاتا ہے، جو وحدت الوجود کے بنیادی عقیدے کے خلاف ہے، اس لیے اگر صوفیاء وحدت الوجود کے قائل ہوں اور علامہ ابن تیمیہ اس کے منکر تو اس اختلاف عقیدہ سے یہ کس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ "کلیات" یا "اعیان مجرودہ" کے ابطال پر مجبور ہو جائیں۔

ب۔ مقالہ نگار کا یہ ارشاد

"اور ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علیحدہ وجود قائم نہ رہے تو نظریہ وحدت الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی"۔

صحیح نہیں ہے، نظریہ وحدت الوجود و امثال افلاطونی [اعیان مجرودہ] پر مبنی نہیں ہے، منطق اور تاریخ دونوں کا فیصلہ حلیف صاحب کے خلاف ہے منطق کا فیصلہ اوپر مذکور ہوا کہ امثال افلاطونی یہاں بہر حال تعدد و تكثر تسلیم کیا جاتا ہے، جو وحدت الوجود کے عقیدے کے سراسر خلاف ہے، تاریخ کا فیصلہ بھی حلیف صاحب کے دعوے کے خلاف ہے، وحدت الوجود کا نظریہ تصورات [اعیان مجرودہ]

۱۔ کہیں زیادہ قدیم ہے، وحدۃ الوجود کا نظریہ اس زمانہ سے ہے جب نظریہ تصورات یعنی اعیان مجرودہ کے نظریہ کا وجود بھی نہ تھا، اس کی تفصیل یہ ہے

کلیات مجرودہ [تصورات] (۱۵۵۷ء) کے عقیدے کا آغاز افلاطون سے شروع ہوتا ہے، غالباً جب تک وہ سقراط کی صحبت میں رہا، اس قسم کی مابعدہ طبیعی قیاس آرائیوں کی طرف متوجہ نہیں ہوا، ۳۹۹ ق م میں سقراط کی موت کے بعد وہ مختلف ملکوں کی سیر کرنے کے بعد اٹالیہ گیا جہاں اس نے پیردان فیثاغورث سے فیثاغورثی تعلیم کو اخذ کیا اور نظریہ تصورات (اعیان مجرودہ) اس نے ۳۴۷ ق م کے بعد باقاعدہ مرتب کیا، ولیم نیل کہتا ہے:

"گورگیاس، مینو، یوتیمیدس اور ان سے زیادہ واضح طور پر یوتیمیدس، سوفٹ

پولیکس، پارمینڈاس اور کرٹاناموس میں نظریہ تصورات حیات قبل ولادت، بقا، روح، تنازع اور فیثاغورثی فلسفے سے جن قسم کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمات سقراطی دور کے نہیں ہو سکتے۔"

یعنی افلاطون نظریہ تصورات سے سقراط کی زندگی میں واقف نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کی موت کے بعد اس نے اس کو مرتب کیا،

اس کے مقابلے میں نظریہ وحدۃ الوجود کا آغاز زینوفینیز، ایلیائی سے ہوتا ہے، جن نے ۴۰۰ ق م کے قریب وفات پائی [سقراط کی موت تقریباً انہی سال قبل] ویر لکھتا ہے:

"اس کی [زینوفینیز کی] تحریروں اور تقریریں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توجیہ کا بانی ہے جن کو وہ وحدۃ الوجود کا ہم معنی سمجھتا ہے۔"

اسی طرح ولیم نیل لکھتا ہے:

"زینوفینیز خدا اور کائنات کو ہم وجود سمجھتا تھا، جب وہ کائنات کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ سب کچھ

ایک ہے اور تمام وجود خدا ہے۔^۱
پرو فیسر تھلی لکھتا ہے:

”زینوفینز عقیدہ وحدۃ الوجود کا قائل [Panthaism] ہے۔ وہ خدا کو کائنات کا اصول اذی سمجھتا ہے جس میں ہر چیز میں حیث الوحدت والکلیۃ پائی جاتی ہے، لہذا دیگر خدا ہی کائنات ہے۔ وہ روح مجرد نہیں ہے بلکہ تمام حی بالذات فطرت کا مجموعہ ہے (جیسا کہ یونانیوں کا فطرت کے متعلق) (Hylozoism) کا عقیدہ تھا۔“

اور ولیم نیل کی تصریح کے مطابق خود افلاطون اس واقعہ کا قدیم ترین مورخ ہے: ”افلاطون کہتا ہے کہ تمام اشیا کی وحدت کی تعلیم سے پہلے زینوفینز نے دسی۔“

زینوفینز کی تعلیم کو اس کے شاگرد برمینس (Parmenides) نے ترقی دی واپس لکھتا ہے:

پارمینائیڈز اپنے استاد کی تعلیم کی تکمیل کرتا ہے، اور اس کو ایک بالکل وحدتی مذہب کا نقطہ آغاز بناتا ہے۔^۲

اس نے زینوفینز کے نظریہ وحدۃ الوجود کے لیے منطقی دلائل فراہم کیے جن کی تفصیل کا یہ موتق نہیں ہے، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ”وجود اذی غیر متغیر، غیر متحرک، مسلسل، ناقابل تقسیم، لامحدود و درجہ ہوتا ہے، غور کرنے والے کے لیے صرف ایک ہی ہستی ہے، واحد مطلق جس میں تمام انفرادی امتیازات فنا ہو جاتے ہیں، وہ ہستی جو غور کرتی ہے اور جس ہستی پر وہ غور کرتی ہے، دونوں ایک ہی ہیں [ناکرد مفکور یا عالم معلوم ایک ہی ہیں]

ولیم نیل کہتا ہے:

۱۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۵۴ ۲۔ تاریخ فلسفہ از پرو فیسر تھلی ص ۲۵ ۳۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۵۵ ۴۔ تاریخ فلسفہ واپس ص ۱۵

”زینوفینز نے خدا اور کائنات کی وحدت اور سرمدیت کو پیش کیا تھا، لیکن پارمینائیڈز نے ان صفات کو بطور نتیجہ لازم تمام حقیقت موجودہ پر عائد کیا اور اشیا کی کثرت اور ان کے تغیر کی نسبت کہا کہ یہ محض نمود بے بود ہے۔“

اس طرح ”وجود مطلق“ [جو مسلمان قائلین وحدۃ الوجود کے نظام فکر کی جان ہے] کے تصور کا آغاز برمینس ہی سے ہوتا ہے اور ایسا سمجھنا چاہیے، رائج الوقت اسلوب فکر کے ماتحت ”وجود مطلق ہی ہی کو مبدہ کائنات سمجھنا تھا، ولیم نیل لکھتا ہے:

”وہ (برمینس) کہتا ہے فقط وجود ہے، غیر وجود نہ ہے اور نہ ہونا خیال میں آسکتا ہے۔“

غرض نظریہ وحدۃ الوجود [بشمول عقیدہ وجود مطلق] نظریہ تصورات (نظریہ اعیان مجردہ) کے لیے حینف صاحب کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے کہ اگر افلاطون کی مثل کا ابطال ہو جائے تو نظریہ وحدۃ الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ زینوفینز اور برمینس کے زمانہ میں نظریہ وحدۃ الوجود بغیر نظریہ امثال متعلقہ (کلیات مجردہ) ہی پھلتا پھوٹتا رہا، بلکہ برمینس نے اپنی جدت فکر سے نظریہ وحدۃ الوجود کی تائید و استحکام کے لیے جو منطقی دلائل فراہم کیے، ان کا نظریہ تصورات (اعیان مجردہ) کا ادنیٰ تعلق بھی نہیں ہے، اور اگر بالفرض نظریہ تصورات کی اساس پر عقیدہ وحدۃ الوجود کی تعمیر کھجائے تو اس میں وہ استواری نہ آسکے گی جو برمینس نے بغیر نظریہ اعیان مجردہ کے حوالے کے اسے بخشی تھی،

ج۔ ابن تیمیہ کی تحریریں میں اس کا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ انھوں نے نظریہ وحدۃ الوجود کے ابطال کے لیے امثال افلاطون کے ابطال کو بنیاد استدلال بنایا ہو، اس کی تفصیل آگے آئیگی اس سے پہلے مضمون نگار کی ایک جدت طرازی کی اصلاح ضروری ہے، فرماتے ہیں:

۱۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۴۶ ۲۔ ایضاً ص ۴۷

یہ اپنے مزاج اور فطرت کے اعتبار سے دینیات کے آدمی ہیں، لہذا ہر مسئلے پر دینی نقطہ نظر سے غور و فکر کرنے کے عادی ہیں، ابن عربی اور تمام ایسے صوفیاء جو نظریہ وحدۃ الوجود کے علمبردار ہیں، چونکہ ان کے مذہبی حریف ہیں، اس لیے ان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کے انکار و خیالات کی اچھی طرح تردید کریں، اور اسلامی سماج میں رائج اور رچے ہوئے ہر اس عقیدہ اور فکر کا ناقذہ جائزہ لیں کہ جس کو ان کے نزدیک مسلمہ دینی رجحان کے خلاف قرار دیا جاسکتا ہے، وحدۃ الوجود کا محولہ بالا عقیدہ اسی انداز کا ہے لہذا جس جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان ابھر سکتا تھا اس کا انھوں نے پرزور ابطال کیا۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ سلفی العقیدہ مسلمان ہیں اور سلفیت صالحین کے مسلک سے ادنیٰ انحراف بھی ان کو گوارا نہیں، ائمہ سلف کے مواقف میں سب اہم موقف صفات باری کے اثبات کا ہے، اور یہی ابن تیمیہ کا محتاج ہے، فرماتے ہیں:

ان الاثمة المشہورین کلہم یثبتون الصفات للہ تعالیٰ ویقولون ان القرآن کلام اللہ لیس بمخلوق ویقولون ان اللہ یرئی فی الآخرة هذا مذہب الصحابة والتابعین لہم باحسان من اهل البيت وغيرہم وهذا مذہب ائمة المتبوعین مثل مالک بن انس والثوری والشافعی

تمام مشہور ائمہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کا لہیہ کا اثبات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو مخلوق نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا آخرت میں دیدار ہوگا، یہ تمام صحابہ اور تابعین کا خواہ وہ اہل بیت میں سے ہوں یا غیر اہل بیت مذہب ہے، اور یہی ان تمام ائمہ کا مذہب ہے، جن کا اتباع کیا جاتا ہے، جیسے مالک بن انس اور ثوری

لیث بن سعد، اور زاعی، ابو حنیفہ، شافعی

بن سعد و اکا و زاعی و ابی حنیفہ و الشافعی و احمد بن حنبل و الشافعی و احمد بن حنبل و داؤد و محمد بن حنبل و محمد بن نصر المروزی و ابی بکر بن المذہب و محمد بن جریر الطبری و اصحابہ

اس کے برخلاف فرقہ جمیہ و معتزلہ نے فلسفہ کی تقلید میں صفات باری کاٹنے سے انکار کیا اور اس انکار "تقطیل" کا نام "توحید" رکھا، چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وذاک ان من اصنامہم انه لیس له صفة ثبوتیة بل صفاتہ اما سلب واما اضافة وبعیرون عن هذا المعانی بعبارات هائلة انه لیس فیہ کثرة کم ولا کثرة کیف و مضمون هذه العبارات و امثالها نفی صفات و ہم یسمون نفی الصفات توحیداً و کذا الک المعتبرة

اور یہ اس وجہ سے کہ منکرین صفات کا اصل الاصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی صفت ایمانی ثابت نہیں ہے، بلکہ اسکی صفت یا تو سلبی ہیں یا اضافات ہیں یا سلبی اور اضافات کے مرکب ہیں اور اس کو وہ بڑی بہت ناک عبارتوں میں تعبیر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں نہ تو باعتبار کم کے کثرت ہے اور نہ باعتبار کیف کے کثرت ہے اور ان تمام عبارتوں کا منشا اللہ تعالیٰ کی صفات کا انکار ہے، اور اس نفی صفات کو وہ توحید کا نام دیتے ہیں

ومن ضاهاهم من الجهمية
ليهنون ذالك توحيداً
ابتدعوا هذا التعطيل الذي
ليهنون توحيداً.....

اسی طرح معتزلہ اور جہمیہ میں جو لوگ انکی
طرح ہیں وہ بھی اس کا نام توحید رکھتے
ہیں، ان ہی نے اس تعطیل کی بدعت کی۔
جس کو وہ توحید کہتے ہیں ابتدا کی.....

ومن ههنا ابتداء من ابتداء
لمن اتبعه على نفي الصفات
اسم الموحدين وهو راء
منتهاهم ان يقولوا هو الوجود
المطلق بشرط الاطلاق كما
قاله طائفه منهم وبشرط
نفي الامور الثبوتية كما قاله
ابن سينا واتباعه او يقولوا
هو الوجود المطلق لا بشرط
كما يقوله القنوي وامثاله

اور اسی وقت سے جس نے بھی اس کی بنیاد
ڈالی ہو نفی صفات کے معاملہ میں اپنے متبعین
کا نام موصد رکھا، ان لوگوں کا تمنا ہے
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ وجود مطلق بشرط الاطلاق
ہے، جیسا کہ ان میں سے ایک گروہ کا تو
ہے یا وہ وجود مطلق ہے اس شرط کے ساتھ
کہ امور ایجابی کی اس سے نفی کی جائے۔
جیسا کہ ابن سینا اور اس کے متبعین کہتے تھے
یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وجود مطلق لا بشرط ہے
جیسے صدر الدین قنوی وغیرہ،

غرض ابن تیمیہ کے نزدیک ابن عربی اور صدر الدین قنوی وغیرہ کی وحدۃ الوجود کا
منع ومانعہ جہمیہ و معتزلہ کی "تعطیل" ہے جس کے وہ شدید مخالف ہیں، اور اسی لیے وہ وحدۃ الوجود
کا ابطال کرتے ہیں، چنانچہ انھوں نے "بیان موافقہ صریح المعقول لصحیح المنقول" میں اس
کی تردید کے لیے تین دلیلیں دی ہیں، جن میں تیسری دلیل براہ راست فرق وجودیہ (بشمول

بیان موافقہ صریح المعقول لصحیح المنقول جز اول ص ۱۴۰ - ۱۴۱

صدر الدین قنوی وغیرہ) کے رد میں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجود مطلق کی کوئی تعبیر بھی کی جائے
اس کا مصداق صرف ذہن میں پایا جاتا ہے، عقل سلیم اس کے خارجی وجود کی نفی کرتی ہے اور یہ
ایسی حقیقت ہے جس کا مذاق اہل منطق بھی اعتراف کرتے ہیں:

الوجه الثالث ان يقال لوجود

وجه ثالث: یہ کہا جائیگا کہ وجود مطلق

المطلق بشرط الاطلاق او

بشرط الاطلاق یا وجود مطلق اس شرط

بشرط سلب الامور الثبوتية

کے ساتھ کہ امور ایجابی کی اس سے نفی کر دیا جائے

او لا بشرط مما يعلم انتفاءه

یا وجود مطلق بغیر کسی شرط کے ان چیزوں میں

في الخارج وانها يوحى في الذهن

سے ہے جن کو ہر شخص جانتا ہے کہ خارجی میں

وهذا مما قد روه في منطقهم

نہیں پائے جاسکتے اور صرف ذہن ہی میں پائے

اليوناني وبينوا ان المطلق

جاتے ہیں اور ان کو ان فلاسفہ نے انجی

بشرط الاطلاق كالنسان

یونانی منطق میں طے کر دیا ہے اور یہ تصریح

مطلق بشرط الاطلاق...

کر دیا ہے کہ مطلق بشرط الاطلاق جیسے کہ

.... ووجود مطلق بشرط

انسان مطلق بشرط اطلاق.....

الاطلاق لا يكون الا في الذهن

اور وجود مطلق بشرط اطلاق صرف ذہن

دون الاعيان

ہی میں ہوتا ہے نہ کہ خارجی میں۔

غرض وجود مطلق کے وجود ان فی الخارج (جو عقیدہ وحدۃ الوجود کا سنگ بنیاد ہے)
کا ابطال ابن تیمیہ نے براہ راست کیا ہے، بلکہ انکی تصریح سے تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ان کے
نزدیک خود کلیات مجردہ (امثال افلاطونی) کا ابطال وجود مطلق کے ابطال پر تو نسبت ہے نہ کہ اس کا
جیسا کہ حنیف صاحب باور کرانا چاہتے ہیں، چنانچہ اسی تیسری دلیل میں یونانی منطق کے ماہر

بیان موافقہ صریح المعقول لصحیح المنقول جلد اول ص ۱۴۰

کا ذکر یہ بالا فیصلہ نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اسی بنا پر انھوں نے کلیات مجرودہ (امثال افلاطون) کا انکار کیا تھا، چنانچہ اس عبارت میں لکھتے ہیں :-

ولما ثبتت قدماً لهم الكليات
المجردة عن الاعيان التي ليس هو
المثل الافلاطونية انكر ذلك
حذاقهم وقالوا هذه لا تنكون
الا في الذهن
اور جب انکے متقدمین نے کلیات مجرودہ کو جسے
وہ امثال افلاطونی کا نام دیتے تھے ثابت کیا
توان میں سے حذاق فلاسفہ نے اس کا انکار
کیا اور کہا کہ یہ خارج میں سوائے ذہن کے
نہیں پائے جاسکتے۔

یعنی کلیات مجرودہ کا انکار وجودِ مطلق کے انکار پر موقوف ہے، خدا معلوم مقالہ نگار نے ان تسمیہ
کی کس عبارت سے یہ مطلب نکالا ہے کہ اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علو و جبر
قائم نہ رہے تو نظریہ وحدۃ الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی۔
اس لیے مقالہ نویس کی شاعرانہ تحلیل کی تائید نہ تو منطق سے ہوتی ہے نہ واقعات سے کیا اچھا ہوتا
اگر وہ اس قسم کی نظریہ تراشیوں کے بجائے تاریخ فکر اسلامی کا وقت نظر سے مطالعہ فرمالتے یا
کم از کم ابن تیمیہ کی کتابوں کو پڑھ لیتے،

اسی قبیل کی جدت طرازیوں انھوں نے عقیدہ وحدۃ الوجود کا پس منظر میں بھی فرمائی
اور معاشرتی عوامل کو اس کا سبب ٹھہرایا ہے، حالانکہ وحدۃ الوجود کے بارہ میں مختلف طبقات
مختلف مسلک تھے، اور اس کے اسباب معاشرتی سے زیادہ فکری تھے، مگر یہ بحث ہمارے
موضوع سے خارج ہے۔

ہندو عرب کے قدیم علمی و ثقافتی تعلق

از جناب قاضی اطہر مبارکپوری اڈیسر ابلاغ ممبئی

(۲)

ہندوستان کے ایک راجہ نے خلیفہ ہارون رشید کے پاس
بہت سے ہدایا و تحائف بھیجے، ان میں زمرہ کی ایک چھڑی
بھی تھی جسے لمبی تھی، اس کے سرے پر یا قوت سرخ کی ایک چڑیا بنی ہوئی تھی، جو بے انتہا نازک لطیف
تھی، ہارون رشید نے یہ چھڑی اپنی زوجہ ام جعفر زبیدہ بنت جعفر کو دیدی جو دراشت میں منتقل ہو
گئی، اس کے پاس آئی، پھر اس کے بھائی مامون کو ملی، اور ان دونوں کے بعد متصم باللہ کے قبضہ میں
آئی (ص ۲۰) ایک دن کا واقعہ ہے کہ متصم اپنی مجلس خاص میں نہ میوں کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا۔
اور اس کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی، باتیں کرتے کرتے یہ چھڑی نہ میوں کے سامنے ڈال دی اور ان
بچہ اتر گئے لوگوں میں سے کوئی اس چھڑی کو پہچانتا ہے، سب نے اسے باری باری سے دیکھ کر لاعلمی ظاہر کی،
جب عبد اللہ بن محمد المخلوع کی باری آئی تو اس نے کہا، اے امیر المومنین! اس چھڑی کو ہندوستان
کا راجہ نے ہدایا و تحائف کے ساتھ ہارون رشید کے پاس بھیجا تھا، رشید نے اسے زبیدہ کو دیدیا
تھا اور زبیدہ نے میرے والد کو اس وقت دیا تھا جب وہ بچے تھے، وہ اس سے کھیلا کرتے تھے،
اس کے سرے پر یا قوت سرخ کی ایک چڑیا بنی ہوئی تھی جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی، وہ چڑیا
میں نظر نہیں آ رہی ہے، یہ منکر متصم نے اس کے تلاش کرنے کا حکم دیا، اور خزانہ کے محافظوں کو دھمکی

دی کہ اگر انھوں نے وہ چڑیا فوراً حاضر نہ کی تو ان کو قتل کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اسی وقت وہ چڑیا تلاش کی گئی اور اس چھڑی کے سرے پر لٹکا کر معصوم کے پاس اصلی شکل میں حاضر کی گئی۔

خليفة امون اور بون بنت اسل کے زفاف کے موقع پر ہندوستانی راجہ پراچا اور ہندو عود کا سہل کے پاس بہت سے قیمتی ہدیاء روانہ کیے جس میں ایک ٹوکری تھی جس میں ایسی عود ہندی تھی جسکی مثال ملنی مشکل تھی۔

علی بن مخم کا بیان ہے کہ ایک رات ہم لوگ خلیفہ متوکل کے یہاں موجود تھے۔ ہمارے ساتھ حسن بن سہل کا لڑکا عبید اللہ بھی تھا۔ عبید اللہ ظریف الطبع ادیب تھا۔ علمی اور ادبی مجالس میں لگا ہوا اور ادب کی صحبت اٹھا چکا تھا۔ اس دن متوکل نے پچھنا لگوایا تھا جس سے ضعف ہو گیا تھا۔ اور اطباء نے عود کی دھوئی لینے کا مشورہ دیا تھا۔ جب دھوئی دیجانے لگی تو حاضرین مجلس نے کہا کہ واللہ ہم نے آج تک اس عود کی جیسی خوشبو نہیں سونگھی تھی۔ یہ سکر عبید اللہ بن حسن بن سہل نے کہا کہ یہ وہی عود ہے (ص ۳۲) جو ہندوستان کے راجہ نے میرے والد کے پاس میری بہن بوران کے زفاف کے موقع پر بھیجی تھی۔ متوکل نے عبید اللہ کو جھٹلایا اور وہ ٹوکری منگائی جس عود کا یہ لٹکا لگایا تھا۔ تو اس میں یہ عود ایک اوقیہ سے بھی کم مقدار میں تھی اور ایک رقعہ بھی ملا جس پر تحریر تھا کہ ہذا العود ہدیۃ ملائک الہند الی الحسن بن سہل لزفاف بوران ابی المانور اس لیے متوکل بہت شرمندہ ہوا۔ اس نے عبید اللہ کے لیے انعام و اکرام کا حکم صادر کیا اور اس وقت اپنے وزیر عبید اللہ بن یحییٰ بن ناتان کو حکم دیا کہ کسی مستبر آدمی کو سفر خرچ کے لیے ایک ہزار دینار دے اور دس ہزار دینار کی قیمت کے لیے ہدیاء تحائف اس کے حوالے کرے جو ہندوستان میں نہیں پائے جاتے۔ وہ انھیں لیجا کر ہندوستان کے راجہ کے سامنے پیش کرے۔ اور اس کے بارے

میں وہ عود مانگے جو اس کے یہاں محفوظ ہے۔ چنانچہ عبید اللہ بن یحییٰ وزیر نے ایک قاصد ہندوستان روانہ کیا۔ مگر وہ ہندوستان سے اس رات کو واپس پہنچا جس رات میں خلیفہ متوکل کا قتل ہوا تھا۔ اس لیے قاصد نے ہندوستان سے لائی ہوئی عود اپنے قبضہ میں رکھی۔ یہاں تک کہ خلیفہ معتز علی اللہ تخت نشین ہوا۔ اور عبید اللہ بن یحییٰ کو وزارت پر برقرار رکھا۔ قاصد کا بیان ہے کہ اس وقت میں اس کے پاس گیا۔ عبید اللہ نے دیکھتے ہی پوچھا، تم ہی قاصد بنکر ہندوستان کے راجہ کے پاس گئے تھے۔ میں نے کہا ہاں، آپ کے حکم کی تعمیل میں نے ہی کی تھی۔ پہلے راجہ کی خدمت میں حاضر ہو کر میں نے یہ ہدیہ پیش کیا جس سے وہ بہت خوش ہوا۔ جب میں نے عود کے بارے میں اس سے کہا تو اس نے کہا کہ اب میرے خزانہ میں یہ عود ایک سو سیر (ایک من) اور رہ گئی ہے۔ اس میں سے نصف تم لے لو اور نصف میرے لیے رہنے دو۔ میں اسے پھسلاتا رہا۔ یہاں تک کہ ڈیڑھ سو رطل (۵۰ سیر) دینے پر راضی ہو گیا۔ اسی دوران میں ایک دن راجہ نے مجھے کھانے پر بلایا۔ جب کھانے سے فراغت کے بعد نارجل کی بنیڈ (ٹاٹھی یا نیڑا) لائی گئی تو میں نے اس کے پینے سے انکار کیا اور اپنی قطر بل کی شراب نکالی جسے بعد اوسے ساتھ لے گیا تھا۔ راجہ نے پوچھا یہ کیا چیز ہے۔ میں نے جواب دیا انگوڑا پانی ہے۔ میں نے ایک سو خما سی قطر بل شراب اس کو دیدی اور اس کے برابر میں اس نے مجھے ایک لاکھ درہم اور کپڑے اور خوشبو دینے کا حکم دیا۔ اور میں یہ سب چیزیں لیکر رخصت ہو گیا اور جب سرمن راہی واپس پہنچا تو اسی شب کو متوکل کے قتل کا حادثہ پیش آیا اور عود عبید اللہ کے سامنے پیش کر دی۔ عبید اللہ نے کہا، عود کے علاوہ جو کچھ تم نے لے لیا ہے، وہ تمھیں مبارک ہو لیکن عود کل مجھے دیدو۔ چنانچہ قاصد نے (۳۴) کل عود اس کے حوالہ کر دی۔ چنانچہ عبید اللہ ہمیشہ ہی عود استعمال کرتا تھا اور کوئی دوسری عود پسند نہیں کرتا تھا (ص ۳۵)

سندھ کے حاکم موسیٰ بن عمر بن عبدالعزیز سیاری نے ۲۷۱ھ میں خلیفہ معتز علی اللہ کے پاس ہدیہ بھیجا۔ جس میں (۱) ایک کلاطک سندھی ہادی کی تفصیل

عظیم الجثہ ہاتھی بھی تھا جس سے بڑا ہاتھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا (۲) چند نہایت خوبصورت اونٹ تھے (۳) چاندی کے تین بت (۴) مشک (۵) عنبر (۶) حریر (۷) ہرن جو گائے کے مانند تھے جن کا رنگ سیاہی مائل تھا، (۸) عود کا ایک تخت (۹) اور ان کے علاوہ دوسری بہت سی اشیاء حضرت معاویہ کی خدمت میں گرجان کے راجہ کا آئینہ جہاں نما (دیکھنا علاقہ تلات) پر چڑھائی کی، اور فتحیاب ہونے کے بعد وہاں سے بہت سا مال غنیمت پایا اور قیقان کے راجہ نے جزیہ ادا کر کے قیدیوں کو چھڑایا، نیز عبد اللہ بن سوار عبدی کے پاس ہند میں سند اور ہند کے ایسے ایسے عجائب اور عمدہ عمدہ سامان بھیجے کہ ان کی مثال دیکھنے میں نہیں آئی (ص ۱۶۶)

گندھارا (گجرات) میں ہشام بن عمر قنبلی کی مینارۃ تبع حمیری کی دریافت ضلع بھڑوچ واقع گجرات) پر حملہ آور ہوا، تو یہاں اس نے لوہے کا ایک موٹا سا مینار پایا، جو ایک سو ہاتھ لمبا تھا، ہشام نے مقامی لوگوں سے اس بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے بتایا کہ یہ ابنائے فارس کی اس زمانہ کی تلواریں ہیں، جب انھوں نے تبع حمیری کے ساتھ حملہ کر کے ہمارا ملک فتح کیا تھا (ص ۱۷۵) قندھار کے فتح کرنے کے بعد انھوں نے اپنی تلواریں اکٹھا کر کے توڑ ڈالی تھیں، ان ہی ٹوٹی ہوئی تلواروں سے یہ مینار بنایا گیا ہے، اہل ہین کا خیال ہے کہ تین نے اسی موقع یہ شعر کہا تھا۔

ولو نعت بقندھار نعرۃ

خرت صوامعہا وکل عہود

(ص ۱۷۶)

سند میں عمران بن موسیٰ برکی کا قتل اور اس کے مترکات کی تفصیل اور گرانقدر ہدایا کا بیان ابن یحییٰ بن خالد بن برمک کو سندھ میں قتل کر دیا گیا، اسکی خبر واثق کو ملی تو اس نے عمران بن موسیٰ کی دولت پر قبضہ کرنے کے لیے بغداد، بصرہ اور سیرات میں آدمی روانہ کیے، انھوں نے عمران کے بیٹے محمد اور اس کی ایک بہن کو گرفتار کر لیا، اور دوسرا قیدی رہنے کے بعد ان کی رہائی ہوئی، عمران کے کارندوں اور وکیلوں کو بھی گرفتار کر کے سرزمین لایا گیا تھا، انھوں نے عمران کی وہ تمام دولت جو ان کے پاس تھی حکومت کے حوالہ کر دی جسکی مجموعی قیمت پانچ کروڑ تھی، اس کے علاوہ تقریباً دو ہزار عود کی ٹوکریاں تھیں، جو سامان لاپتہ ہو گیا اس کا کوئی شمار نہیں، جو سامان ملا تھا اس میں زیادہ تر سونا تھا، واثق نے اسی سونے سے وہ مشہور ہندی خوان بنوایا جس کی پلیٹیں اور دوسرا سامان سونے کا تھا (ص ۱۸۵) عمران نے اپنی حکومت سندھ کے زمانہ میں واثق کے پاس بہت گرانقدر ہدیے، سندھی سامان، مشک، عنبر، عود ہندی، سونے چاندی کے برتن، ہندی تلواریں، عود ہندی کے تخت، کرسیاں، نالیں چاندی کی اتنی مقدار میں بھیجی تھیں کہ سب کی مجموعی قیمت دو کروڑ سے بھی زیادہ تھی، اس کے علاوہ یناث، شیر ہیر اور دوسرے ایسے ایسے وحشی جانور اور خوبصورت پرندے بھیجے جو بغداد میں نہیں پائے جاتے تھے، واثق ان تحفوں سے بہت خوش ہوا (ص ۱۸۶) عمران کا جو سامان بغداد آیا تھا، ان میں جنگی اسلحہ کی بھی کافی تعداد تھی، مثلاً (۱) سواروں پرانے ہندی نیزے ان نیزوں پر روغن پھیرا ہوا تھا (۲) ساہری زہریں (۳) بلند طرغونہ (۴) تہتی زہریں (ص ۱۸۶) (۵) تہتی حدیدہ (۶) آہنی بازو بند (۷) پیر کی پٹی آہنی، (۸) خود (۹) گھوڑے کے برگستان اور اسی طرح کے دوسرے جنگی سامان اور اسلحہ اتنی تعداد میں تھے کہ انکا شمار مشکل تھا،

لکھائے کی چیز یا چوکی،

سلطان محمود غزنوی کے پاس اُٹینہ کی طرح یا قوت سرخ کی ایک چیز تھی۔
 سلطان محمود غزنوی کے پاس
 چیرا بنی نفاست و غرابت کے اعتبار سے انمول تھی، سلطان محمود نے اسے

میں جب ہندوستان پر حملہ کیا تھا تو متھرا کے ایک بتخانہ میں یہ عجیب و غریب چیز ملی تھی، متھرا کے اس بتخانہ میں پانچ سونے کے بت تھے جن میں سے ہر ایک کا وزن گیارہ رطل تھا اور قیمت ایک لاکھ دینار تھی ان بتوں کے ہاتھ پر طرح طرح کے جواہر اور بے نظیر یا قوت جڑے تھے، اس بتخانہ کے حملہ سامان میں رمانی رنگ کے اور سرخ رنگ کے یا قوت کے کچھ ٹکڑے تھے جن کا مجموعی وزن چھ سو مثقال تھا، (ص ۱۹۲)

عرب امراء و سلاطین کے مابین بایا و تحائف
 یعقوب بن لیث صفار نے ایک سال خلیفہ مستند کی خدمت میں
 بایا و تحائف بھیجے تھے جن میں دیگر عجائب و نفائس کے ساتھ

ایک سو سیر (من) غود ہندی بھی تھی (ص ۳۹) پھر ۲۸۱ھ میں جوہر بایا بھیجے ان میں بھی ایک سو سیر غود تھی (ص ۴۰) پھر ۲۸۳ھ میں جوہر بھجیا اس میں پچاس سیر غود تھی (ص ۴۱) ۲۹۲ھ میں جب یعقوب بن لیث صفار نے خلیفہ مستند اور اس کے بھائی موثق سے شکست کھائی اور طسوج جازر (عراق) میں جا کر پناہ لی تو اس کے خزانے سے خلیفہ کو دیگر اشیاء کے ساتھ سندھ و ہند، چین، فرغانہ کے عمدہ عمدہ سامان اور مشک قیمتی اور نقد دولت کے بے شمار صندوق لے، جو سامان ملا تھا اس کی نفاست و لطافت کی تعریف نہیں ہو سکتی (ص ۱۶۶)

صاحب بن اسحاق بن زیاد نے ۳۵۹ھ میں عبداللہ ابو منصور کو جوہر بایا دیا تھا اس میں منجملہ اشیاء کے غود قمار کی کاہان کا ڈانڈا تھا جس کا طول دس ہاتھ اور وزن تیس سیر تھا (ص ۶۶) سلطان مغرب معز بن بادیس بن منصور (ص ۶۸) بن بلکین بن زبیری بن سار نے ناظمی خلیفہ الظاہر لاغر از دین اللہ کے پاس بایا بھیجے تھے اس کے جواب میں الظاہر نے جوہر بایا بھیجے تھے (ص ۶۹) ہندوستان چین اور خراسان کی خوشبوئیات اور جواہر کی تمام قسمیں بھی تھیں (ص ۷۰)

امیر ناصر الدلہ ابو علی حسن بن حمدان نے ۳۶۳ھ میں شاہ روم ارماتوس المعروف دیو جانس کے پاس جوہر بایا بھیجے ان میں غود ہندی کے بادبان کے ڈانڈے بھی تھے، ایک کا طول بارہ ہاتھ تھا اور چڑائی تین بالشت تھی اور وزن انہی سیر تھا، اور دوسرے کا طول سات بالشت تھا اور چڑائی تین بالشت تھی، اور وزن چالیس سیر تھا (۸۵)

فضل بن ربیع کا بیان ہے کہ ۱۹۳ھ میں جب ہارون رشید کے بعد امین خلیفہ ہوا تو اس نے سرکاری خزانوں کے حملہ ساز و سامان شمار کرنے کا حکم دیا، میں نے خزانچیوں اور منشیوں کو بلا کر چار ماہ تک ان خزانوں کی جھان بین کی اور ایک ایک چیز کی تعداد و مقدار الگ الگ لکھوائی تو اس میں غود ہندی کی ایک ہزار ٹوکریاں بھی تھیں، (۲۱۵)

خلیفہ مستند کے خزانے میں ۳۶۱ھ اور ۳۶۲ھ میں خلیفہ مستند باللہ کے محل کے خزانے بڑے ہندوستانی اشیاء بے دردی سے لوٹے گئے اور باغیوں نے قیمتی نواد کو بری طرح برباد کیا، جو قیمتی اشیاء شاہی خزانے میں پائی گئیں، ان میں سے کئی ایک کا تعلق ہندوستان سے تھا، مثلاً (۱) کئی صندوق چھوٹی بڑی چو کو را اور گول دوانوں سے بھرے ہوئے تھے، اور یہ دوا تیں صندل اور غود کی بھی بنی ہوئی تھیں، (۲) کئی صندوق طرح طرح کے قلموں سے بھرے ہوئے تھے، ان میں ہندوستان کے خاص درخت نلفل کی لکڑی کے قلم بھی تھے، (۳) تبت کے مشک بھرے ہوئے کئی ظروف (۴) غود اخضر کے درخت اور اس کے ٹکڑے (۵) غود ہندی کے پانچ بادبان جن میں سے ایک کا طول نو ہاتھ سے دس ہاتھ تک تھا، (۶) رومال کا ایک ٹکڑا جو سمندل کے پروں سے بنا ہوا تھا، سمندل ایک مشہور ہندوستانی پرندہ ہے اس کے پروں سے منہ صاف کرنے کے لیے رومال بنے جاتے تھے، جو آگ میں نہیں جلتے تھے، یہ رومال نو بالشت لمبا تھا، اور قصر کے حملہ سازوں میں اسے بھی فروخت کیا گیا، کسی مسافر تاجرنے اسکو نہایت

عمومی قیمتیں خرید لیا، اور جب اس کی اہمیت معلوم ہوئی اور تلاش کیا گیا تو پھر تاجر کا پتہ نہ ملا۔
سلطان محمود غزنوی کے دربار میں تیس ہزار | ابو العباس طوسی کا بیان ہے کہ خلیفہ قادر باللہ نے غازیہ کی ولی عہد کی دعوت کے سلسلے میں مجھے سلطان محمود بن سبکتگین کے پاس غزنہ سفیر بنا کر بھیجا، جب میں وہاں پہنچا تو بہترین ساز و سامان کے ساتھ اتنی فوجیں دیں کہ اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھی تھیں،

حتی وصلت الی عداۃ عظیمہ
من الفیلۃ محیط بھا علی ما قبل
تلا تون الف رجل من رجا
پھر جب دربار کے قریب پہنچا تو دیکھا کہ
ہاتھیوں کا ایک انبوه کثیر ہے جس کو
ہندوستان کے تیس ہزار آدمی (فیل بان)
گھیرے ہوئے تھے،

اھند (۱۵)

ابو العباس کا بیان ہے کہ اسی طرح دوسرے عجائب دیکھے ہوئے میں محل میں جا کر سلطان محمود کو خلیفہ قادر باللہ کا خط دیا، اس کے بعد سلطان محل سے باہر چلا، میں بھی ساتھ ساتھ تھا، دروازہ کے باہر کا یہ عجیب منظر دیکھا کہ

وصاح الرجل و مسجد
الفیلۃ و صھلت الخیل فکا
القیامۃ اذ ذالک قد قامت
واحسست بالارض قد
لوگوں (فیل بانوں) میں ایک شور مچا
تمام ہاتھی سجدہ میں گر گئے اور گھوڑے
ہنسنے لگے، اس وقت قیامت کا منظر
تھا، اور میں نے محسوس کیا کہ زمین

نزولت (۱۵)

لرز رہی ہے۔

اس واقعہ کو قاضی رشید نے نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، ہم نے صرف ہندوستان کے متعلق حصہ مختصر لکھا ہے،

کتاب الذخائر والتحف للقاضی رشید بن زبیر کے یہ اقتباسات اس کا ثبوت ہیں کہ عرب اور ہندوستان کے تعلقات کتنے قدیم ہیں اور ان میں کتنے گہرے روابط تھے، اس طرح کی اور بھی مختصر مگر مفید باتیں اس کتاب میں ملتی ہیں، جن کا تعلق عرب و ہند سے ہے، اسی طرح عہد رسالت اور خلفائے راشدین کے زمانہ کی بعض ایسی اہم باتیں بھی ملتی ہیں جو قاضی رشید نے اپنے پیش رو مؤرخین کی کتابوں سے لیا ہے، جن میں سے اکثر کتابیں آج ناپید ہیں، ایسے اس دور کی مکتوبات کے لیے یہ کتاب اور نمایاب بن گئی ہے، اس کتاب کی اشاعت کے لیے حکومت کراچی اہل علم کے شکریہ کی مستحق ہے،

تاریخ سندھ

مولفہ مولانا سید ابوظفر صاحب ندوی دسویں سابق رفیق دارالمنین

اس میں سندھ کا جغرافیہ مسلمانوں کے حملے سے پیشتر کے مختصر اور اسلامی فتوحات خلافت راشدہ کے زمانہ سے لے کر آٹھویں صدی ہجری تک سندھ جن جن حکومتوں کے ماتحت رہا ان کی پوری تاریخ اور ان تمام دوروں کے نظام حکومت مالی اور تمدنی حالات اور رفاہ عام کے جو کام انجام پائے ان سب کی پوری تفصیل ہے
صحافت ۲۰۸ صفحے قیمت ۱۰/-

تاریخ اسلام حصہ اول

عہد رسالت خلافت راشدہ یعنی آغاز اسلام سے لیکر خلافت راشدہ کے اختتام تک اسلام کی مذہبی سیاسی تمدنی اور علمی تاریخ۔
صحافت ۲۱۲ صفحے قیمت ۱۰/-

منہج

کتاب الذخیرہ لابن بسام

اور

حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کی ایک محنت

از

مولانا سید ریاست علی صاحب ندوی

کتاب الذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ، اندلس کے حالات میں ایک قابل قدر تصنیف ہے جس میں یہاں کے اہل علم و ادب کا بھی ذکر آیا ہے، اس کے متعلق حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کا بیان ہے:

ذخیرۃ فی محاسن اہل الجزیرۃ
یعنی اندلس لابی الحسن علی المعرف
بابن بسام البسامی الشاعر
المتوفی سنۃ ۳۲۰ ھ ثلثین وثلثمائۃ
وقد اختصر ابو الفضل جمال
الدین محمد بن مکرم الانصار
المغوی المتوفی سنۃ ۸۰۰ ھ
عشرۃ و سبعمائۃ ھ

جیسا کہ اقتباس بالا سے معلوم ہوا، حاجی خلیفہ نے اس کتاب کو ابن بسام بسامی متوفی ۳۲۰ ھ کی طرف منسوب کیا ہے، ابن بسام کا ذکر ابن خلکان نے اپنی وفیات الاعیان میں کیا ہے اور اس کا سال وفات ۳۲۰ ھ اور بروایت ۳۲۳ ھ درج کیا ہے،

اس کی تصنیفات میں سے "اخبار ابن ابی ربیعہ" کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس موضوع پر مختلف اہل علم نے قلم اٹھایا، ابن ندیم، ابن خلکان اور یاقوت حموی کا بیان ہے کہ ابن بسام ان سب پر سبقت لے گیا، اس کی دوسری تصنیفات میں سے کتاب اخبار اللاحوص، کتاب النخبین کتاب مناقضات الشعر کے نام آئے ہیں، اسی طرح اس کے دیوان اور چند دیگر رسائل کا بھی ذکر آیا ہے، لیکن یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کے بجز کسی قدیم مورخ نے اس کی طرف کتاب الذخیرہ کا انتساب نہیں کیا،

اس لیے قدرتی طور پر حاجی خلیفہ کے اس بیان پر اشتباہ کی نظر پڑی، ابھی تک یہ کتاب طبع نہیں ہوئی ہے، اس کے قلمی نسخے پیرس، میڈرڈ اور قاہرہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں، بروکلین لہ ابو الحسن علی بن محمد بن نصر بن بسام متوفی ۳۲۰ ھ کو عربی علم ادب و شعر میں شہرت حاصل تھی، ابو بکر صولی اور ابو سہل ابن زیاد جیسے اکابر اس کے تلامذہ ہیں سے تھے، شاعری میں یہ اپنے دور کے اکمال اساتذہ میں سمجھا جاتا تھا، ظرافت، بذلہ سخی اور ہجو گوئی اس کا طرہ امتیاز تھا، خصوصاً ہجو گوئی وہ اپنی آپ مثال تھا، ہجو لکھنے میں وہ چھوٹوں بڑوں کی تمیز بھی قائم نہیں رکھتا تھا، اس نے اپنے خاندان کے قریب تر رشتہ داروں کو بھی چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے والد محمد بن نصر جو اپنے ادبی حیثیت معززین میں سے تھے، وہ بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہ سکے، مختلف عمائد و وزراء

کاشان میں اس کے ہجو پر اشعار ابن خلکان نے مختصر نقل کیے ہیں، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵
کتاب الفہرست ابن ندیم ص ۲۱۴، معجم الادباء ج ۲ ص ۳۱۹، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵

نے تفصیل سے ان نسخوں کا تذکرہ کیا ہے، مشہور مورخ ڈوڑی نے اپنے مجموعہ انتخاب "تاریخ بنو عباد" میں اور میکائل امدی نے اپنی بیلو تھیک میں اس کتاب کے اقتباسات شائع کیے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ کتاب الذخیرہ میں مشہور شاعر ابن رشیق قیروانی کا ذکر آیا ہے، حالانکہ ابن رشیق ابن بسام متوفی ۳۰۲ھ کی وفات کے اٹھاسی برس بعد ۳۹۹ھ میں پیدا ہوا ہے، اس لیے قدرتی طور پر کتاب الذخیرہ کو ابن رشیق کے ذکر سے منافی ہونا چاہیے تھا۔ اسی طرح ابن حمد بن عقیل متوفی ۵۲۶ھ وزیر اسماعیل بن نغزہ متوفی ۵۲۶ھ اور ابو محمد بن عبدون اور ایسے ہی مختلف امراء سلاطین، وزراء و شعرا کا ذکر اس میں آیا ہے، اس لیے جو تحقیق سے چھٹی صدی تک کے اہل علم کے اس کتاب میں تذکرہ کے معنی یہ ہیں کہ یا تو اس کتاب میں یہ حصہ الحاقی ہے یا ابن بسام کی طرف اس کتاب کا انتساب صحیح نہیں ہے۔

لیکن یہ وجہ اتفاق ہے کہ ان میں سے کوئی بھی واقعہ صحیح نہیں، یعنی نہ تو یہ حالات اس کتاب میں الحاقی ہیں اور نہ صحیح ہے کہ ابن بسام کی طرف اس کا انتساب صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ درحقیقت حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کی ایک لغزش قلم ہے کہ اس نے دو شخصیتوں کو ایک تصور کر لیا اور دونوں کی کتابیں ایک ہی کی طرف منسوب کر دی ہیں۔ درحقیقت ابن بسام کے لقب سے دو شخصیتیں گزری ہیں، اور اتفاق کی بات دونوں کے نام علی تھے، اور دونوں نے اپنی کینت ابو الحسن اختیار کی، ان میں سے ایک کا ذکر اوپر گزرا اور دوسرا ابن بسام، اندلس کے شہر شنترین یعنی مغربی برنگال کے موجودہ شہر سناطیم میں پیدا ہوا اور اندلس کے ممتاز اہل علم میں شمار کیا گیا۔

ان دونوں ابن بساموں میں ابوالقیا ز چند چیزیں ہو سکتی ہیں، ایک تو ان دونوں کا زمانہ اور سال وفات ہے، دوسری چیز ان دونوں کی طرف انکی تصنیف خصوصی کا انتساب ابن بسام لے کر کمان ج ۱ ص ۵۹، تاریخ بنو عباد ڈوڑی ج ۱ ص ۲۰۰، ۲۰۱، ج ۲ ص ۲۸۸، ج ۳ ص ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶

طالب علی عیشی

از جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہی رضا لائبریری، رام پور

(۲)

عیشی اساتذہ کی نظر میں (۱) مصحفی۔ عیشی کی شاعرانہ عظمت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ مصحفی ایک مسلم البشوت استاد ہونے کے باوجود اس کی شاعری سے اس حد تک متاثر ہیں کہ معلوم ہوتا ہے عیشی کا تذکرہ کرتے وقت وہ اپنی شخصیت کو بھول گئے تھے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”جوانی صلاحیت شاعر است، شرفارسی و ہندی را بستانت در زانت تمام می گوید
و در شریسی ہم بطور مثنیان سابق دستے تمام دارد، به فقر از ابتداے ملاقات تا الی
الآن نیک وضع اتحاد بوده آمد خوشه چینی از فیض صحبت انشاء اللہ خاں و مرزا قلیل
و غیرہ ہمہ کردہ اقرار بہ شاگردی یک کس نمی کند، بالفعل خود استاد دقت خود است“

(۲) نواب مصطفیٰ خاں شیعہ

”فکرش شائستہ آفرین نظم و دلا دیز و دلنشین“

(۳) عبدالحلیم نصر اللہ خاں انجمی:

”خوشگو و فصیح گو است، کلمتہ دال خوش بیاں سخن سنج سینہ از مضامین و معانی
پر گنج، لیل بوستان سخن، عندلیب چستان این فن، فکرش شائستہ تحسین نظم و
دلا دیز و دلنشین“

(۴) نواب سید علی حسن خاں:

”زبان فصیح و ذوق صحیح و طبع جودت آشنا و فکرے فلک پیاداشت، ہر چہ ہی گفت
پندیدہ ہی گفت و ہر چہ ہی نگاشت برگزیدہ ہی نگاشت“
(۵) کیفی چہ یا کوٹی:

”عیشی کے کلام میں آرد و کا رنگ غالب ہے مگر بیان میں وہ زور اور بندش میں وہ
چستی ہے کہ معمولی خیالوں میں رفعت اور بے مزہ باتوں میں لذت پیدا ہو جاتی ہے، فارسی
ترکیبیں ان کے کلام میں بہت ملتی ہیں“

عیشی کے کلام کے متعلق یہ بڑی صحیح اور چمکیلی رائے ہے، اس میں شک نہیں کہ عیشی کے کلام
کے اولین مطالعہ سے آرد و ضرور محسوس ہوتی ہے، لیکن اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس نے سب سے پہلی بار
عام سطح سے ہٹ کر نئے خیالات اور نئے مضامین نظم کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ مجھے ہو
مضامین کو چھوڑ کر جب کوئی نیا انداز قائم کیا جائیگا، تو آرد و کا آجانا لازمی ہے، پھر بھی جو ہمالہ
آرد و مرزا غالب کے ابتدائی کلام میں ملتی ہے عیشی کے یہاں اس کا عشر عشر بھی نہیں، عیشی نے
کثرت کے ساتھ فارسی ترکیبیں استعمال کیں لیکن اردو کی نصاحت میں کوئی فرق نہیں آنے دیا،

(۶) خواجہ محمد عبدالرؤف عشرت:

”نظم اردو میں غالب اردو میں سے سب سے بڑے، ایک ایک شعر موتیوں میں تو
کے قابل ہے، ماسوا اس کے اردو کے محاورات اور زبان کا مزہ بھی موجود ہے“

ذیل میں عیشی کے اردو کلام کا مختصر انتخاب ان کے خطوط دیوان سے بدیہ ناظرین کیا جائے
ہے جس سے اس کی شاعرانہ عظمت کا پورا پورا اندازہ ہو جائے گا،
انتخاب شمار | دل میں آتا ہر نظر وہ جس نے دل پیدا کیا جلوہ پر ہے جمال اس جام میں جمشید کا

تھا میا سے فنا مثل چراغ سحری
ہوں وہ سرگشتہ آفاق کہ آخر عیشی
تھا بسکہ بے تعلق، مانند نکہت گل
اللہ سے نزاکت، افراط بوئے گل سے
کس کو رقیب کیسے کس کس رشک کیجے
بسکہ ہوں میں ناتواں خاک وہ افتادگی
طرز بازار جہاں میں صن نامقبول ہوں
ناتوانی کیا کہیں اپنی کہ مانند غبار
میری وحشت ہو گئی مشہور و نہ بد قیس
سو گلشن تب ہیں وحشت کھینچا یا نصیب
خبر دیوں سے کوئی کیا رحم کی رکھے امیہ
بچکیاں آتی ہیں ہم کو شیشے کی طرح
زخم کاری جسم پر کشتوں کے جان تازہ رہے
پردہ اٹھا کے چہرے سے آپشت بام پر
بوسے کباب آتی ہر سینہ سے ہر نفس
کون پانہ جنوں فصل بہاراں میں نہ تھا
لے چلے ہم کف با آبلہ دار آخر کار
نگہ احباب و غم روزی و اصلاح معاد
نہ ہست آباد عدم کا جو کیا عالم یاد
چشمک یار کو میں جنبش دامن سمجھا
نلک پیر مجھے سنگ فلاخن سمجھا
دش نیم پر بھی ہیں کچھ کراں نہ ٹھہرا
گلزار میں وہ رشک صد گلستاں نہ ٹھہرا
خود شید واد اس کا جلوہ کہاں نہ ٹھہرا
سایہ کی مانند ہے میرا نشیمن زیر پا
برق بھی لانی کبھی میرا نہ خرم زیر پا
اٹھتے ہی اٹھتے ہمارے قافلہ جاتا رہا
لوگ کہتے تھے جنوں کا سلسلہ جاتا رہا
جب جو انان چمن کا قافلہ جاتا رہا
اشک بلب سے کبھی گل کا نہ دامن تر ہوا
میکشوں کو آج ساقی نے کیا ہوا کیا
آب حیاں میں بچھا تھا خنجر جلا دیا
اد برق حسن باختر میں ماہ میں جلا
عیشی مگر مرا دل حسرت قریں جلا
اس برس ننگ جوانی تھا جو زنداں میں نہ تھا
خار بھی اپنے نصیبوں کا بیاباں میں نہ تھا
فرصت چند نفس میں کسے انساں کیا کیا
گرد ہستی کو میں آلائش داماں سمجھا

ہوں وہ دیوانہ وحشی کہ مرا جوش جنوں
لعب آساید قدرت میں جو سرشتہ کار
مے گلگوں میں پڑا شب بخ ساقی کا
اتقا میں نہ خلل اہل صفائے پہنچے
دل تن زار میں یک تودہ آتش نکلا
عیشی احسان کیا بے سر و سامانی نے
مالا دل ضبط سے سینہ میں پنہاں رہ گیا
مر کے بل طے کی و منزل عشق کی ہم جہاں
شاہد مقصد واصل ہوئے زندان عشق
بلبل بے آشیان ہوں مجھ کو کیا قید چمن
ہوں میں وہ دریا کہ جسکی موج ہو فکر بلند
عروج رتبہ کا انجام کا رپتی ہے
شوق عافیت دشمن، کام کر چکا آخر
شوخی شرمیں میرا برستیکشی تھارات
دے نہ دل جلوں کو بخت ساز و برگ جمیت
نہ آب سدرہ سے اعضا و غل کھن دھونا
ہو گوشہ گیر، چاہیے گر تجھ کو آبرو
دو دل کبھی نہ شاد ہوئے باغ و بہر
دست میں چمن نہ لطف کا میں نے جو لکھا
بشک حسرت و اماندگاں میرا بدن دھونا
قطرہ صدف میں بند ہوا، تب گھر ہوا
گر گل ہنسا تو مرغ چمن نوحہ گر ہوا
دست صفحہ نے صحر آختن دکھلایا

آساں کو بھی سیہ خانہ زنداں سمجھا

ہم کو آغاز نہ معلوم نہ انجام اپنا

بن گیا شعلہ جوالہ خط جام اپنا

ترنہ و امان نشد آپ کرے گوہر کا

تھانہ اس راکھ تلے ہم کو گناں انگڑ کا

سر شوریدہ نہ ممنون ہوا افسر کا

پھٹے پھٹے صبح محشر کا گریباں و گیا

گرد رہ سے دور کو سوں چرخ گردا و گیا

دین کے جھگڑے میں ہر گھر مسلمان و گیا

جس جگہ بال و پر طیراں تھکے، داں و گیا

عروش کی گردن میں ہو ملکہ مری گرداب کا

طلوع ہر نقطہ موجب زوال ہوا

اور ہے ہنوز آغاز، یار کے تغافل کا

ہنس دیا پیالہ نے سن کے شور قفل کا

باندھے کب کوئی عیشی سوستہ شمع کے گل کا

بشک حسرت و اماندگاں میرا بدن دھونا

قطرہ صدف میں بند ہوا، تب گھر ہوا

گر گل ہنسا تو مرغ چمن نوحہ گر ہوا

دست صفحہ نے صحر آختن دکھلایا

دردِ دل سے کاہش تن و نہی گر چہ رہی
ہے غبارِ خطا کی آندہ یار کے رخسار پر
گر گلستاں میں کبھی گدازِ امرا و خورشیدِ شک
غیرِ ساساں جس روز عیشی بخت یاد ہو گئے
فرزِ عمرِ امید کی خشکی بھی ہمت کو قبول
عاقبت سرِ سبزیوں کا ہو ثمر کا ہیدگی
وصل مانگے سے دیا ہجرِ انقلابِ جہنم نے
چمن میں کون الٹی یہ بے نقاب ہوا
جواب دیدہ پر آب ہی پریشاں موج
غیرِ آئیِ نقل سے شبِ تارِ فراق
ماہِ خانہ آئینہ ہے وہ شعاعِ حسن
اپنے نے ہیں پوچھا بے گانے نے وحشت
نہ نکلے گا ترا ہم رنگ گل، اے گلشنِ خوبی
ہم ہنپائیں کیا گلگشت سے اب جمعیت
اذا ہمت نہ بھرے کس عشق میں
کرت کیا امتیازِ کفر و ایمان حقیقت میں
ماہِ آشوب محشرِ تھک کو کنا ہے بجا
ہر شہرِ سنگ ہے شمعِ تجلایِ جمال
آئینہ کار کیا جوہرِ حسین نہیں ہو تو نہاں

ہر حجابِ موجِ نقشِ بویا ہو جائیگا
چشمہ خورشیدِ تاباں بے صفا ہو جائیگا
شبنم آسازِ رنگِ ہر گل کا ہوا ہو جائیگا
ناخنِ موجِ صبا عقدہ کشا ہو جائیگا
آسمان سے پر نہ میں بارانِ رحمت مانگتا
دانہ میرا کیا دعائے ابرِ رحمت مانگتا
کاش میں اس کج ادا سے رنجِ فرقت مانگتا
کہ نبضِ گل کو تپِ غم سے اضطراب ہوا
الہی سیل سے گھر کو نہا خراب ہوا
آنکھیں اپنی رہیں پیروں ہوسِ خواب بند
عکس نے آتشِ سوزاں کو کیا آتش بند
برنگِ گل رہا چاکِ گریباں بے رفو برسوں
نسیم صبحِ دھندلے کیے گر متعل گستاں میں
پریشاں ہو فروں ترہم سے بھی سنبھل گستاں میں
ڈوبنے کا تو تھکا دے اگر سال نہیں
دہی زنا کا رشتہ ہے زنا رہن میں
کون فتنہ خرامِ ناز سے ہر پانہیں
طو ہے ہر کوہِ لیکن دیدہ بینا نہیں
کون سا رازِ نہاں ہو حسین تو پیدا نہیں

فریادِ کس کے ہاتھ سے کیجئے کہ جاؤ وار
کوئی نہ رقتگانِ عدم سے چھرا دھر
نالکس آشفۃ کا گرم اثر ہے کہ آج
طینتِ بد کو نہ ہو مرشدِ کامل سے سو
بر لبِ دریا وہ لب ہوئیں اگر جبرِ ریزہ
گریہ نے فرصت نہ دی یار کے دیدار کی
جو رنگِ دل ہیں فیض کا ان میں اثر کہاں
کج طبع سے فیض کی زہار دکھ امید
پیدا ہے نقشِ پانہ عیاں ہے غبارِ راہ
ہوس کو طبع میں حیرت زدگی راہ نہیں
جوشِ پراگے جہاں رحمتِ یزدان کا محیط
ہے اکتسابِ ہنرمیں مناسبتِ لازم
وہ مورِ ناتواں ہوں میں کہ گردانہ نہ دے گردوں
پاکِ طینت میں نہ تاثیر کرے طبعِ خمیس
محدودِ دیدار کو کب رنگِ دولی حاصل ہے
خاکِ پر سوچ کے رکھ پاؤں کہ ہر ذرہ گرد
زمرِ میرا نہیں خالی اثر سے عقدِ لیب
محشرِ آشوبِ عالم ہے مرا مثبتِ غبار
کو لسانِ تیرہ بخی کا نہ دکھلایا نہیں
راہِ وفا میں ہم ہوئے پامالِ کارواں
معلوم کس سے کیجئے احوالِ کارواں
جا کے سمندر چھپا جائے ننگِ آب میں
چل نہ سکی خضر سے کشتی ننگِ آب میں
پائے در آب وارِ لعل کا رنگِ آب میں
دوب گئے لے کے ہمِ دل کی انگِ آب میں
پایا گدازے غنچہ کی مٹھی سے زہر کہاں
پایا کسی نے شاخِ کماں سے ثمر کہاں
یوں کر گئے رفیقِ الہی سفر کہاں
سودا دیدہ تصویر میں نگاہ نہیں
واسے بر حال ہے اس کے جو کھنگار نہیں
بنائیں مٹی سے موتی تو آید ار نہ ہو
مری ہمت نہ دیکھے آنکھ اٹھا کر مہ کے خرمن کو
دامنِ گل نہ کبھی گرد سے میلا ہو دے
آئینہ عکس سے جن حال میں ہو وصل ہے
چشم ہے گوش ہی مینہ ہی، مگر ہی، دل ہے
آگِ گلشن میں لگا دوں شعلہ آواز سے
ہو گیا پامال میں کس کے خرامِ ناز سے
ل کے سرمہ نے تری چشم پر داز سے

فرش گل پر گر قدم رکھتا ہے وہ نازک مزاج
مشت خاک اپنی بضاعت تھی زمیں کو نہ چلے
پوچھا ہوں اس کو میں، کرتا ہے جس کو دیکھ کر
کس نے دیا میں لبوں سے بان کا دھویا ہر رنگ
اور انہماں شوق وصل کو طور بخلی پر
مرد مرشد محبت ہوں میں میری طریقت میں
میں سرگرم بیاں شیریں داغ محبت ہو
ہیں وہ راہ بتلائی ہو خضر عشق نے عیشی
محل سے برے قیس سے کہدے کوئی ہٹ جائے
اس کی نگہ مست کی تاثیر سے کیا دور
نالہ کب ہم ناتواں کا بلند آہنگ ہے
جلوہ افروز بخلی کب یہاں ہو نور عشق
صنعت دانگیر ہم تنہا بیاں پر خطر
خوش و بیگنے کو تیرے نام سے اب ننگ ہے
نازک دلوں کو مرگ ہی غیروں کی ہمدی
حسن خرام یا رکامیں کیا بیاں کروں
اسے جوش بوج گریہ طوفان طراز پس
نخل مزاکشت لب کا ترے ہنوز
فرخ کن چشم نازک نشان پر یہ بہار

پاؤں اپنے پوچھتا ہے چادر ہنساب سے
لے گئے ہم ہاتھ خالی، عالم اسباب سے
کعبہ سجدہ کے اتارے ابرے خراب سے
باج خواہاں ہر جناب آیتک عتاب سے
مزدیدار کا ملتا ہی بانگ بن ترانی سے
کفن بھی ساتھ لینا ننگ دنیا فانی سے
مذکر کرتا ہے شعلہ بھی مری آتش زبانی سے
نشان رنگاں پہاڑ جہیں بے نشانی سے
ناقد کا جگر نالہ کے صدمہ سے بڑھٹ ہائے
تمثال کا گر آئینہ میں پاؤں پر ہٹ جائے
یاں شکست شیشہ دل بھی
جب ملک آئینہ دل میں ہوس کا رنگ ہے
نے غبار کا ڈاں ہوئے صد آ رنگ ہے
آہ عیشی، زندگی کا یہ بھی کوئی وعنگ ہے
موج نسیم ننگ شکست جناب سے
ہر نقش پاک آئینہ ماہتاب سے
ظالم بنائے خانہ مردم خراب سے
ہر برگ گل بے نور لعل مذاب سے
کچھ سبزہ چون کناؤ آب رواں اگے

اٹھایا سر دل بیمار نے کیوں اپنی بالیں سے
کھلی تھی عجم کیس کی زلفوں کی گرہ یاد
نے زاد ہے، نہ راحلہ نے برگ ساز ہے
چشم کس ترک کی شمشیر لیے پھرتی ہے
کوئی اس فصل میں دیوانہ ہوا ہو شاید
وقف تشویش ہے جمعیت خاطر کہ صبا
بادہ نشان خرابات منان مژدہ کہ آج
اس برہن پسر کی نزاکت کو دیکھئے
عالم تقیہ سے رکھا جو کچھ بڑھ کر قدم
ہوئے قد جاناں میں گلستاں نکل جاوے
بنار کچھ کو سر سے تا قدم اک ضعف کا پتلا
سوا و مضر تک جذب محبت ساتھ آئے
قد آزاد بتاں کا ہوا جو دیوانہ
ناتواں مرض عشق کہے کیا دل کی
کام جب گریہ سے یہ دیدہ تر لیتا ہے
مانع اہل نظر ہوں نہ کبھی روشن دل
صاف پلینت دستبرود دھڑکھوڑا ہیں
کام عالی ہمتوں کا آپ ممتا ہے رواں
ہر کام ہائے سخی میں سو خوار توڑیے

مگر شاید کسی کے پاؤں کی آواز آئی ہے
صبا جھولی میں بھر کر ہاتھ شک لائی ہے
تنہا ہم ادور راہ یہ دور و دراز ہے
کہ قضا حسرت تکبیر لیے پھرتی ہے
کہ ہوا ہاتھ میں زنجیر لیے پھرتی ہے
نکمت زلف گرہ گیر لیے پھرتی ہے
منفرت، دفتر تقصیر لیے پھرتی ہے
چہیں برجیں ہو، نقشہ چند کج بوجھ سے
رنج نے راحت کھائی در در ماں ہو گئے
نہ پائے سرویں اب رٹاں گریہاں ڈالے
قضا نے دوش پر کیا کیا مے بارگراں ڈالے
مبا و راہ میں طرح اقامت کا ڈاں ڈالے
حلقہ و سلسلہ طوق و رسن کیا جانے
سائنس جو لے نہیں سکتا وہ سخن کیا جانے
قاصد اشک ثریا کی خبر لیتا ہے
خانہ آئینہ کب منت دریا لیتا ہے
خانہ آئینہ کا کو کیا پاساں درکار ہے
کشتی افلاک کو کیا باد باں درکار ہے
سر رشتہ جستجو کا نہ زہن سار توڑیے

دیر و حرم میں اپنے تعین کا فرق ہے
نقد ہنر کا اپنی نہ کچھ بھی ہوا اور آج
بحر ہستی کی جو کی سیر تو مانند حباب
ماہیت چار موج جہاں میں حباب دار
دونوں گھر ایک ہیں جو یہ دیوار توڑے
تقدیر ہم کو بھولی ہے کیسہ میں ڈال کے
جس کو دیکھا اسے اپنی ہی ہوا داری تھی
لظموں سے حادثات ہم جہاں بلبہ رہے
انتخاب از شنوی

زیب سر نامہ نام باری
اشکوں کو جگر کا رنگ بختا
دی جس نے دلوں کو بقراری
آہوں کو اثر کا رنگ بختا
بخشا غم عشق نیک و بد کو
پامال جنوں کیا خر و کو

نعت

شایان درو دے حد و حد
وہ بیخود و حلوہ خدائی
وہ واقف سر عالم غیب
ہمتا نہیں کوئی اسکا مطلق
شائستہ صدر ہزار تسلیم
علام سر اور دغفا یا
سامی حسب مراد عالم
لرزاں وہ شکل مہر روشن
آپائے سیر کو و برون
کوچہ میں بہت پھرا تباہی
سوز طیش دروں نے گھیرا
محمود و ہمایاں محمد
وہ عاشق ذات کبریائی
وہ مجمع حسن عشق لا ریب
جز ذات دھی پاک برحق
بابتہ گو نہ گو نہ تنظیم
شاہنشہ ہادی البرایا
نامی لقب ، علی اعظم
آپائے سیر کو و برون
مانند نسیم صبح گاہی
دریا کی طرف تلوں نے پھیرا

آیا لب جو بدیدہ تر
ٹھہرا کوئی دم پرے ساحل
انڈا غم و درد فوج و فرج
بسیاختہ غم سے دل بھر آیا
رو رو کے کیا بجان مخروں
اک جو روش آگئی مقابل
خورشید تھا پری شامل
حق شعلہ حسن پائے تافرق
سرتاپا جلوہ ، سر بسر ناز
ہم جلوہ شعلہ سر طور
آشوب جہاں خرامستی
سیمیں ذوق و کشیدہ ابرو
رفتار پیام ناشکیبی
سر رشته صبر و ہوش ٹوٹا
یہ راز نہاں ہوا ترانہ
اس شیشہ راز برگرا سنگ
تھی دل میں بھر ہزار دریا
انند سحاب زار و مضطر
لیکن نہ ہوئی کم زگرئی دل
پٹکا کیا سر بصورت موج
جی سرد ہوا سے سن سنایا
ہر جام حباب اس کے پر خون
خورشید تھا پری شامل
رشک مہ و مہر غیرت برق
کامل خوبی تمام انداز
ہم چشم غزال چشم بدور
قد سر و چمن طراز ہستی
غنچہ دہن و کند گیسو
گفتار ، فسون و لفری
آسائش دل کا ساتھ چھوٹا
یہ درد رواں ہوا ترانہ
یہ نغمہ ہوا بلند آہنگ
قطرہ نہ مگر ترہ سے ٹپکا

خطبات شبلی

مولانا شبلی نعمانی مرحوم کی مختلف علمی و مذہبی و قومی تقریروں کا مجموعہ۔ صفحات ۱۶۲
قیمت : دو روپے ۵۰ نئے پیسے

مینجر

بَابُ التَّقَاتِ وَالْاِنْتِقَا کمرشل انٹرسٹ

جناب مولوی حافظ مجرب اللہ صاحب مذہبی فقیہ دارالمصنفین

اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامک ریفرنس اور ریسرچ کا ترجمان مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری نے یہ ثابت کرنے کی کوشش ہے کہ موجودہ سودی بینکنگ سسٹم اور کمرشل انٹرسٹ جس کا ترجمہ مصنف تجارتی سود کے بجائے تجارتی منافع کرتے ہیں بالکل جائز ہے، اسے ناجائز قرار دینا نہ تو شرعی نقطہ نظر سے صحیح ہے اور نہ عقلی و معاشی نقطہ نظر سے، مولانا نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں جو شرعی دلائل دیے ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ قرآن میں جس کو "ربو" کی حرمت آئی ہے اس کا اطلاق تجارتی سود اور امداد باہمی انجمنوں کے سودی قرضوں پر نہیں بلکہ صرف صر فی اور حاتمندانہ سودی قرضوں پر ہوتا ہے، کیوں کہ عہد نبوی میں اسی طرح کے قرضوں کا رواج تھا، اس لیے حرمت ربو کا اطلاق صرف اسی صورت میں ہی صورت پر ہو سکتا ہے، اسی طرح ربو الفضل کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں وارد ہوئی ہیں ان کے بارے میں بھی مولانا نے یہی بات ارشاد فرمائی ہے (ص ۳۰)

شرعی دلائل کے ساتھ مولانا نے کچھ عقلی و معاشی دلیلیں بھی پیش فرمائی ہیں جن کا حاصل

یہ ہے کہ موجودہ دور میں کوئی ملک اپنے معاشی نظام کو سودی بینکنگ اور کمرشل انٹرسٹ کے بغیر چلا ہی نہیں سکتا، اس لیے جب تک یہ نظام (خود بخود) بدل نہ جائے اس وقت تک اس کو جائز سمجھنا چاہیے، پھر اس کو جائز سمجھنا اور اس کی ترویج کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کم مایہ لوگوں کے لیے کاروباری سہارے کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے، جو بجائے خود اہم اور شریعت اسلامی کے فتنہ کے عین مطابق ہے

تجارتی سودی کاروبار کا یہ پہلو بظاہر بڑا روشن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے کچھ باصلاحیت کم مایہ اور غریب لوگوں کو ایک گونہ فائدہ پہنچ جاتا ہے، لیکن اس کے اندر جو تاریکیاں پوشیدہ ہیں ان کو بھی نگاہ میں رکھنا ضروری ہے،

موجودہ جمہوری ملکوں میں اگر تجارتی سودی قرضوں سے ۵-۱۰ فی صدی غریبوں کو مدد مل جاتی ہے تو ۹۰-۹۵ فی صدی رقم کا منافع ان لوگوں کی جیبوں میں چلا جاتا ہے۔ جو پہلے سے ملک کی ۴۰-۶۰ فی صدی دولت اور ذرائع پر قابض ہوتے ہیں، اگر بینکوں کا کام یہ ہے کہ وہ کچھ مسکھی لوگوں کو قرض دیتے ہیں تو ان کا کام یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ ان ذخیرہ اندوزوں اور شہ بازوں کو بھی مدد دیتے ہیں جو بازاروں اور منڈیوں میں روزانہ ہر جزیر پیدا کرتے رہتے ہیں جس کا تجربہ خود ہندوستان اور پاکستان میں بھی ہو رہا ہے، اور حکومت اس پر قابو نہیں پا رہی ہے، پھر جن ضرورتوں کے پیش نظر سودی بینکنگ اور کمرشل انٹرسٹ کے جواز کی تسکین پیدا کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، ان میں بجز انٹرنیشنل تجارتی معاملات کے کوئی بھی ضرورت ایسی نہیں ہے جس میں کوئی بھی اسلامی مملکت سودی کاروبار کے لیے اس قدر مجبور ہو کہ وہ اسلامی اسپرٹ کو باقی رکھتے ہوئے اپنے داخلی معاشی نظام اس کے مطابق نہ بنا سکے، جو ضرورتیں بظاہر عموم البوی اور جواز ربو کے لیے بالکل ناگزیر معلوم ہوتی ہیں، ان کی گرفت کو یک بیکٹ سہی

مگر بتدریج دور کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مولانا اس کے لیے بھی کچھ مشورہ عنایت فرماتے، کمرشل انٹرسٹ کے جواز کے سلسلہ میں جو باتیں شرعی نقطہ نظر سے کہی گئی ہیں ان میں انتہا سے زیادہ مبالغہ اور مغالطہ سے کام لیا گیا ہے،

فرض کیجئے کہ "اربا" کا اطلاق عہد نبوی میں محض صر فی اور حاجتہ انداز قرضوں کے سود پر ہوتا تھا تو اس سے یہ کلیہ کیسے بن گیا کہ اب سود کی جتنی شکلیں آئندہ پیدا ہوں گی وہ اس میں داخل سمجھی جائیں گی، قرآن تو کلیات و اصول ہی بیان کرتا ہے، جزئیات پر اس کا اطلاق پانچہ پندرہ آثار کی روشنی میں کیا جاتا ہے، یا پھر ائمہ مجتہدین کے اجتہاد سے کیا احتکار (ذخیرہ اندوزی) اور قمار (سٹے بازی وغیرہ) کی جو نئی نئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، وہ سب احتکار و قمار میں داخل نہ کی جائیں گی، اسی طرح دوسرے محرمات شرعیہ کی نئی نئی صورتوں کو اس لیے محرمات میں داخل نہ کیا جائیگا کہ یہ صورتیں عہد نبوی میں موجود نہیں تھیں جبکہ واقعہ کے لحاظ بھی سے صحیح نہیں ہے کہ صر فی قرض کے علاوہ تجارتی قرضوں کا وہاں رواج تھا ہی نہیں تفصیل کا یہ موقع نہیں،

مولانا نے ربوا الفضل اور تجارتی سود کی حرمت والی احادیث پر انتہائی غیر فنی اور مبالغہ آمیز بحث کی ہے، مثلاً حدیث کل قرض جو منفعت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کو شارح بلوغ المرام نے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس میں نفع کا بطور معاملہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں (ص ۱۶)

اگر اس حدیث میں سند و روایت کے اعتبار سے کچھ ضعف ہو بھی تو وہ دو وجوہوں سے دور ہو جاتا ہے، ایک تو یہ کہ مستند صحابہ سے یہ مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے، جس سلسلہ روایت کو شارح بلوغ المرام نے ساقط قرار دیا ہے وہ بھی بعض موقوفات متابعات کی وجہ سے قوی ہو جاتا ہے، پھر امام بیہقی نے اپنی سنن میں

اور امام سیوطی نے الجامع الصغیر میں متعدد طرق سے اسکی مرفوع روایت کی ہے، دوسری یہ کہ صحت حدیث سے قطع نظر یہ حدیث اسلامی قانون کی ایک سلسلہ دفعہ ہے، جس پر صحابہ، تابعین، ائمہ اربعہ اور جمہور امت نے باتفاق عمل کیا ہے، اس لیے اس کی کلیت سلسلہ سند کے ضعف کی وجہ سے بہر حال باطل نہیں ہو سکتی،

مصنف کا یہ کہنا کہ اس میں نفع کا بطور معاملہ ہونے کا ذکر نہیں ہے تو اس کے لیے مصنف کو اپنے قابل اعتماد شارح بلوغ المرام ہی کی یہ تشریح پڑھنی چاہیے،

بان هذا محمول ان المنفعة
مشر و طاة من المقتض
او فی حکم المشر طاة
یہ حدیث محمول ہے اس منفعت پر
جو قرض دینے والا شرط کر کے وصول
کرے، اور اس منفعت پر بھی جس کا
ذکر لفظاً تو نہ ہو لیکن حکماً وہ معاملہ
مشروط ہی سمجھا جاتا ہے،

امام احمد سے سوال کیا گیا کہ کون سا روایت ہے، جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے تو آپ نے فرمایا تھا، هو الزیادة فی الدین

مولانا نے کمرشل انٹرسٹ کو مضاربیت اور بیع سلم کے مماثل قرار دے کر اسلامی قانون کی صورت اور اسپرٹ کو جس طرح مجروح کیا ہے وہ انتہائی افسوس ناک ہے مضاربیت میں محض ایک کی محنت اور دوسرے کا سرمایہ ہونا ہی شرط نہیں ہے بلکہ اس میں یہ منفی شرط بھی ہے کہ نفع فی صد کے بجائے نسبت کے اعتبار سے تقسیم ہو، یعنی یہ طے ہو کہ جو منافع ہوگا اس میں دونوں فریق $\frac{1}{2}$ یا $\frac{1}{3}$ کے اعتبار سے لیں گے، پھر

مضاربت میں نقصان کا تعلق سرمایہ دار سے ہوتا ہے، مضارب پر عام حالت میں اس کی ذمہ داری نہیں ہوتی، کیا کمرشل انٹرسٹ میں بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں، کیا اگر کمرشل انٹرسٹ پر لیے ہوئے روپے میں گھانا آجائے تو بینکر مقرض کا گھر نیلام نہ کرالے گا، کیا یہی صورت مضاربت میں بھی ہوتی ہے،

اسی طرح بیع سلم کی صورت جو چھ شرطیں فقہانے لگائی ہیں وہ کمرشل انٹرسٹ کو اس سے بالکل جدا کر دیتی ہیں، پھر اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ اسلامی قانون میں ہم جنس اشیا کے تبادلہ اور خرید و فروخت میں جتنی پابندیاں لگائی گئی ہیں، اتنی غیر جنس کے تبادلہ اور خرید و فروخت میں نہیں لگائی گئی ہیں، بیع سلم میں غیر جنس یعنی سکہ اور اشیا کا تبادلہ ہوتا ہے، برخلاف اس کے کمرشل انٹرسٹ میں سکہ ہی منفعت کا سبب بنتا ہے،

اس مختصر تبصرہ میں اس کی خامیوں پر تفصیل سے کچھ کہنے کا موقع نہیں ہے اس لیے محض اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے،

تابعین

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور ان کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابہ کرام کے بعد ان ہی کی زندگی مسلمانوں کے لیے نمونہ عمل ہے، اس لیے سیر الصحابہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین نے اس مقدس گروہ کے حالات کا یہ "مازہ مرقع مرتب کیا ہے، اس میں ۹۶ اکابر تابعین کے سوانح، ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے،

(مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی) ۵۶۷ صفحے، قیمت ۵۰ روپے پیسے

منجبر

الحبیبؐ غزل

از جناب چندر پرکاش جویہ بھنوری

دے کر شعور دید مذاق نظر کو میں
پاؤں تاب دید اگر لمحہ بھر کو میں
پھر ہے جبین شوق کو سجدوں کی آرزو
اللہ لے اقتدار حرم جمال دست
نزد اداں کے ساتھ بصد اہتمام شوق
اکٹا نہیں ہوں منزل رفتہ سے کچھ خیال
نصیر دوست چشم تصور میں کھینچ کر
نزل مجھے ملے نہ ملے کچھ گلہ نہیں
جو ہر نہ ساتھ لوں گا گھر راہبر کو میں
غزل

از جناب رشید کوثر فاروقی

غضب سچا گردش لیل و نہار کا عالم
یہ زندگی ہے کہ اک انتظار کا عالم
خیال دوستانہ ہوا کہکشاں کا دامن ہے
وہی پھین وہی نوریں غبار کا عالم

مطبوعات جدیدہ

تشیہاتِ رومی۔ از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم، ضخامت ۶۰۰ صفحے، ٹائپ خط نسخ،

قیمت پندرہ روپے، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔

ثنوی مولانا روم کو جو مقبولیت حاصل ہے وہ کم کسی کتاب کے حصہ میں آئی ہوگی، ہر زمانہ میں علماء اور صوفیاء دونوں نے اس کے ساتھ اعتنا کیا ہے، اور اپنی سنجیدہ سے سنجیدہ کتابوں میں اس سے استدلال کیا ہے، اقبال کے کلام کا سوز و گداز اور اثر بھی اسی روشن ضمیر پر رومی کے مثنوی فیضانِ کائنات ہے، اس کے بارے میں بعض لوگوں نے اگر یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ ہر تہذیب و زبان در زبان پہلوئی تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے،

جذب و شوق اور ایمان و یقین سے لبریز ان نغمائے جاں گداز کی اس سے پہلے بھی بہت سے ادیبانِ دل اور اربابِ بصیرت اپنے اپنے رنگ میں اردو میں تشریح کر چکے ہیں، ان میں علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح مولانا روم اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح مثنوی خاص چیز ہے، نیز نئی کتاب فلسفہ و کلام کے مشہور شارح اور فلسفی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی آخری کتاب جو ان کی موت کے بعد شائع ہوئی ہے، ڈاکٹر صاحب مرحوم اقبال اور رومی دونوں کے کلام کے رمز شناس اور ان پر اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں، اس سے پہلے بھی وہ عارفِ رومی پر انگریزی اور اردو میں متعدد کتابیں لکھ چکے ہیں، پیش نظر کتاب میں انھوں نے مولانا روم کی تشبیہات کی بڑی دلکش اور عالمانہ تشریح و تبصیر کی ہے، مولانا روم تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں، مثنوی میں اخلاقی

عروسِ نو کا جسم حیا میں غلطی نہ
تری گلی میں صفتِ عاشقانِ سجدہ گزار
خرد کو راہ کا غم تھا جنوں کو منزل کا
وہاں مجھے مرے علم و نظر نے پہنچایا
شبابِ حسنِ ازل لے رہا ہے انگریزائی
نزدیکی کے شوقِ پلور و سک کھیلنا ہوا چاہا
کلی کلی کو بنگلہ گیر کر رہی ہے نسیم
چل رہی ہیں سنہری عذار پر برفیں
شفق طلوع ہوئی ہو غروب مہر کے بعد
نژادِ نو کو کہاں ہوشِ زندگی کو تر

غزل

از جناب شفقت کاظمی تلمیذِ حسرت موہانی مرحوم

ہر گھڑی کہ بے مسلسل میں کٹی جاتی ہو
یاد آؤں کہ نہ آؤں میری قسمت لیکن
یوں مرے بعد ہی دنیا پہ ادا اسی طاری
جب بھی آتا ہے قصودِ ترے احسانوں کا
خوش رہو دشتِ تمنا کی ہواؤں کہ مجھے
زندگی میں کسی ایسے بھی ملے تھے ساتھی
غور کرتا ہوں جو شفقت کبھی تمنائی میں
زندگی اپنے گناہوں کی سرپاٹی ہے
ان سے اک رسم و رواجِ شوق چلی جاتی ہے
جیسے دنیا مرے حالات کا غم کھاتی ہے
ایک فریادِ مئے منہ سے نکل جاتی ہے
تم سے بچھڑے ہو پاؤں کی ہوائی ہے
روح اب جن کے قصود سے بھی گھبراتی ہے
اپنے حالات پہ تادیر مہنسی آتی ہے

روحانی و فلسفیانہ اور مابعد الطبیعی مسائل کی وضاحت کے لیے زیادہ تر انھوں نے یہی مؤثر اور یقین افزا اسلوب اختیار کیا ہے۔ فاضل مصنف نے اس کتاب میں ان تشبیہات پر بڑی دیر پر کی اور جامعیت کے ساتھ بحث کر کے یہ دکھایا ہے کہ مولانا روم اور اپنی عامۃ الورد و تشبیہات و تشبیہات کے ذریعہ روح و زندگی، کائنات اور فلسفہ حیات کے کیسے کیسے پیچیدہ مسئلوں کو آسانی سے سلجھاتے اور ذہن نشین کر دیتے ہیں، مولانا روم کا سوز و اثر میں ڈوبا ہوا کلام اور خلیفہ حبیب جیسے اداس اور نکتہ سنج کی زبان سے ذکر اس پر ہی روش کا اوج پھر پیاں اپنا کا مصداق ہے، مثنوی میں کل چھ دفتر ہیں اور اس میں ان سب کے تعرض کیا گیا ہے، مرحوم کی نظر اردو، فارسی شاعری کے ساتھ انگریزی ادب پر بھی وسیع اور گہری ہے، اس لیے جا بجا مطالب کی توضیح و تائیدیں اس سے بھی مدد ملی ہے، مثنوی کی طرح یہ کتاب بھی ایمان افروز اور عشق انگیز اور اس کی اشاعت سے اردو میں ایک مفید اور معیاری کتاب کا اضافہ ہوا ہے جس کے ادارہ ثقافت اسلامیہ مبارکباد کا مستحق ہے۔

تجربے اور روایت۔ از جناب ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، قلعہ خور، کاغذ، کتابت

و طباعت بہتر، صفحات ۲۱۵، صفحہ، قیمت پتہ: اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی،

لائق مصنف مشہور اور مشاق اہل قلم ہیں، تنقید اور تاریخ ادب ان کا خاص موضوع ہے، اس کتاب میں انھوں نے اردو کی ابتدا سے لیکر اس وقت تک کی شاعری میں روایات و تجربوں کی تاریخ و اہمیت بیان کی ہے، چنانچہ امیر خسرو کے عہد ۱۳۲۵ء سے لیکر ۱۹۳۵ء کی ترقی پسند مصنفین کی تحریک کا اس میں ذکر ہے، اور آخری چند صفحوں میں ۱۹۴۰ء کے پُر آشوب حالات اور ان کے اردو شاعری پر اثر انداز ہونے سے متعلق کچھ تفصیلات ہیں، شروع میں اردو کی نشوونما میں مذہب، اخلاق کا حصہ، اس کی اہم گہری اور تجربہ ور روایت کی اہمیت وغیرہ پر بحث ہے،

کتاب گوہر کاغذ سے جامع اور مفصل تو نہیں ہے، پھر بھی اس سے ان لوگوں کے فرعونات پر چھپی خاصی ضرب پڑتی ہے، جو اردو شاعری کو گل و بلبل کا افسانہ قرار دیتے ہیں، یا اس کا رشتہ باطنی سے کاٹ کر ایک نئی نامانوس زبان کی تخلیق کرنا چاہتے ہیں، مصنف نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ آج کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنے لیے ایک اپنی الگ زبان کی تخلیق کرے، جن کا باطنی سے کوئی رشتہ نہ ہو تو شاید مدت العمر وہ خود ہی اپنا مخاطب اور ہم کلام رہے گا۔ اسی طرح شاعرانہ افکار، اسالیب بیان، تشبیہات اور استعارات کے گہرائی سے نایاب ایسے ورثہ کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے بغیر آج شاعری کی محفل بالکل اجاڑ، سنان اور ویران رہ جائے، مصنف نے اردو شاعری کے عہد زریں کا ہیرو عام روش کے مطابق تہر و مرزا کو قرار دیا ہے، میر کی حد تک تو یہ بات صحیح ہے، لیکن اگر یہ عہد عہد زریں غزل گوئی کی وجہ سے قرار پایا ہے تو میر کے مقابل خواجہ میر درد کے بجائے سودا کا نام لینا صنف غزل پر بڑا ظلم ہے، بعض اور چھوٹی چھوٹی فرد گذا کے باوجود کتاب مفید اور اردو تنقید اور تاریخ ادب پر کام کرنے والوں کے مطالعہ کے لائق

گنج معانی۔ از جناب تلوک چند محروم، تقطیع خور، کتابت، طباعت عمدہ، ضخامت

۵۴۹ صفحات، قیمت پتہ: دہلی کتاب گھر، نیا محلہ، پل ننگش دہلی۔

جناب تلوک چند اس دور کے مسلم اساتذہ میں ہیں، اور ان کی مختلف اصناف سخن پر یکساں قدرت ہے، اردو کے ساتھ فارسی شاعری کا بھی مذاق رکھتے ہیں، رباعیات محروم پر چند مہینے پہلے معارف تبصرہ ہو چکا ہے، "گنج معانی" ان کا دوسرا مجموعہ کلام ہے، اس کا پہلا ڈیشن عرصہ ہوا شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے، یہ دوسرا ڈیشن ہے،

محروم کے کلام میں بڑی رنگارنگی اور تنوع ہے، اس سے ان کی صلیب پسندی اور محبت نواز طبیعت اور غمگسار دل کی بھی عکاسی ہوتی ہے اور پاکیزہ ذوق اور سنجیدہ فکر و نظر کی ترجمانی بھی

جناب محروم کا دل بادۂ حقیقت کا بھی لذت شناس ہے، حمد و ثنوت کی نظمیں اس کا بین ثبوت ہیں، عاشقانہ نظمیں اور غزلیں ان کی شاعری کے ابتدائی دور کی یادگار ہیں، آخر میں تھن پارسی کے عنوان سے چند فارسی غزلیں، قطعات اور رباعیات، طبعیاد نظمیں کے علاوہ انگریزی اور فارسی کے دلچسپ اور سبق آموز اشعار کو اردو شاعری کا جامہ اس خوبی سے پہنا ہوا کہ اصل کا دھوکہ ہوتا ہے، خیالات کی بلندی و پاکیزگی کے ساتھ الفاظ کا حسن، بندش کی چستی اور زبان و بیان کی دل آویزی کلام محروم کی نمایاں خصوصیت ہے، اور اس لحاظ سے یہ مجموعہ واقعی اسم بامستی اور اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

غلم ہستی۔ از جناب شاعر مجبوری تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۶۰

جلد مع رنگین گرد پوش، قیمت ۳۰، ناشر عبدالستار انصاری، نوری اکیڈمی، الہ آباد۔

یہ چند خطوط پرستل ایک اصلاحی ناول ہے، لائق مصنف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ آزاد ہندوستان کی تعمیر و ترقی کے لیے ایسے لوگوں کی ضرورت ہے جو ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے بہت بلند ہوں لیکن موجودہ تعلیم و تہذیب اور اس کے غلط اور ناقص طریقے مشرق کی قابل قدر روایات اور اخلاق کو ختم اور اخلاقی و روحانی حیثیت سے ماک کو پست اور دیوالیہ بنا رہے ہیں، اس لیے انھوں نے اس میں تہذیب و شرافت کی پامالی کا درد انگیز اور عبرت خیز نقشہ پیش کیا ہے، اور عیفت اور پاکدامنی کے اور لڑکی کا کردار بھی دکھایا ہے، ناول اپنے مقصد کے لحاظ سے کامیاب اور کاجوں اور یونیورسٹی کے طلبہ اور طالبات کے لیے خصوصیت کے ساتھ پڑھنے کے لائق ہے۔

"م ج"

جلد ۸۵

ماہ ذی الحجہ ۱۳۶۹ مطابق ماہ جون ۱۹۴۰ء

عدد ۶

مضامین

شاعرین الدین احمد ندوی ۴۰۲ - ۴۰۳

شذرات

مقالات

جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی ۴۰۵ - ۴۲۳

اجتہاد

صدر مدرس مدرسہ اہلبیت، اجمیر

جناب عبدلرزاق صاحب قریشی اور ڈیرہ ۴۲۴ - ۴۳۹

مرزا مظہر جان جاناں کی فارسی شاعری

انسٹی ٹیوٹ، ممبئی

جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلہ ۴۴۰ - ۴۵۶

امام ابن ماجہ اور ان کی سنن

رفیق دار المصنفین

جناب بشیر الحق صاحب دینوی ۴۵۸ - ۴۶۲

مقالہ نمبرائے شبلی

آثار علمیہ

۴۶۳ - ۴۶۴

مکاتیب مولانا سید سلیمان ندوی بنام مولانا مظفر احمد صاحب عثمانی

احادیث

۴۶۵ -

جناب گلن ناتھ صاحب آزاد

غزل

۴۶۶ -

جناب تسکین قریشی

جناب صاحبزادہ اعجاز احمد صاحب اجمیر

۴۶۶ - ۴۸۰

"م ج"